د. منى احمد محمد ابو زيد

مفهوم الخير و الشر ـي الفلسفة الاسلامية

...اسة مقارنة في فكر ابن سينا

مفهوم
الخير و الشر
في الفلسفة الإسلامية

الطبعة الأولى
1411هـ - 1991م

المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع
بيروت - الحمراء - شارع اميل اده - بناية سلام
هاتف ٨٠٢٤٢٨ - ٨٠٢٤٠٧ - ٨٠٢٢٩٦
بيروت - المصيطبة - بناية طاهر هاتف ٣٠١٠٣٠ - ٣١١٣١٠
ص. ب ١١٣/٦٣١١ تلكس ٢٠٦٦٥ LE / ٢٠٦٨٠ - لبنان

د . منى احمد محمد ابو زيد

الخير و الشر
في الفلسفة الاسلامية

دراسة مقارنة في فكر ابن سينا

المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع

اهداء

إلى أستاذي الجليل
الأستاذ الدكتور عاطف العراقي
تقديراً لعلمه واعترافاً بفضله

توطئة

إذا كان كثير من الباحثين قد قاموا بدراسة العديد من مجالات الفلسفة السينوية ، سواء كان هذا في المجال الطبيعي ، أو الإلهي أو عند الحديث عن النفس ، أو غيرها من مجالات ، إلا أن موضوع الخير والشر عند ابن سينا لم يكن من الموضوعات المطروحة للبحث بشكل مباشر وإن كان البعض قد تناوله من خلال أجزاء متفرقة من أبحاثه ، عند الحديث عن العناية الالهية ، أو من خلال الحديث عن تكوين العالم وما به من نظام أو غائية ، لكن دون تحديد لأهمية هذا الموضوع عند ابن سينا ، أو تحديد لما يتضمنه من أفكار .

ومن هنا ، كان الدافع لنا في تناول موضوع الخير والشر ، لأننا نعتبره من أهم المشكلات الفلسفية عند ابن سينا كما أن حله لهذه المشكلة قد جاء بأفكار اعتبرت الرابط الداخلي الذي ربط جميع أفكاره وفلسفته وكانت الصبغة العامة التي صبغ بها دراساته ومعالجاته للموضوعات الفلسفية .

وتتمثل أهمية هذه المشكلة في فلسفة ابن سينا فيما يلي :

أولاً : ان مشكلة الخير والشر من أهم المشكلات الفلسفية التي تحتل أهمية كبرى عند ابن سينا وقد اهتم بدراستها اهتماماً كبيراً ، والأفكار التي قدمها لنا من خلال دراسته لأبعاد هذه المشكلة تعد أفكاراً بالغة الأهمية ، ويكفي ان نذكر انه عند تقديم تعريف الاصطلاح الخير والشر عند الفلاسفة ، نجد ان أكثر المعاجم الفلسفية تذكر تعريف ابن سينا للخير باعتبار أن هذا التعريف قد تأثر به الكثيرون من بعده سواء

كانوا مؤيدين أو معارضين ، فهذا التعريف الذي حدده يعتبر من أهم التعريفات التي قدمت عن الخير والشر بالإضافة إلى الأفكار التي عرضها من خلال تناوله لهذا الموضوع .

ثانياً : ان ابن سينا في هذه المشكلة يعبر عن السمة الغالبة في فلسفته ، وهي سمة التفاؤل التي تظهر في تفسيره لكثير من المجالات الفلسفية هذه السمة التي تقول ان الخير مقصود بالذات ، والشر مقصود بالعرض ، وان كل ما في العالم هو لأجل الخير ولأجل غاية ، وان وجود الشر هو قليل بل ان وجوده نفسه لأجل غاية ، فوجوده ضرورة تابعة لوجود الخير .

ثالثاً : ان هذه السمة الغالبة لا يخلو منها أي كتاب من كتب ابن سينا سواء تناول فيه بعداً فيزيقياً ، أو بعداً ميتافيزيقياً أو إنسانياً ، فهو وإن كان لا يذكر هذه المشكلة مباشرة في بعض الأحيان ، إلا أنها تظهر بطريق غير مباشر عند تناوله للظواهر المختلفة ، وتحديده لها وتحليلها بناء على هذه السمة ، وهي أنها تسير نحو غائية وخيرية .

رابعاً : أن هذه المشكلة تعتبر من أهم المشكلات التي تسيطر على العقل الإنساني والبحث فيها لم يتوقف على عصر ، أو مجتمع ، أو فلسفة معينة ، وربما نجد في أقوال ابن سينا في التعبير عن هذه المشكلة ما قد نصلح به حالنا في حياتنا المعاصرة .

فإذا كان كثير من مجالات فلسفته الطبيعية والعلمية ، أصبح غير صالح للإستفادة والتطبيق الآن بعد أن تغيرت النظرة العلمية بظهور العلم الحديث والنظريات الحديثة وأصبح الكثير من نظرياته الفلسفية التي بنيت على مسلمات علمية معاصرة لزمانه قد ثبت خطؤها وأصبحت مجرد تراث لفكر قديم قد لا يفيد ، إلا أن مشكلة الخير والشر لما لها من ارتباط بمجالات عديدة إنسانية أو إلهية ، يمكننا الانتفاع بها الآن ، وليس مبالغة أن نقول ان حياتنا المعاصرة بما فيها من مشكلات وأزمات وحروب ، وما قد يشعر به الإنسان من صراعات نفسية وصراعات خارجية ، يمكن أن يكون الحل فيها هو الأخذ بأفكار ابن سينا عن الخير والشر .

فالعالم الذي صوره لنا ابن سينا طبقاً لفكرته ، هو عالم جميل رائع الألوان ، متسق الصور لكل موجود مرتبة من الكمال خاصة به ، ودرجة من الخيرية مناسبة لدرجته من الوجود والكمال ، وهو وان كان عالماً محدد ضيقاً إلا أنه عالم منظم

يسير نحو غائية وتتكفله العناية الإلهية ، فنحن في أشد الحاجة الآن إلى هذه النزعة التفاؤلية لمجابهة ما قد يواجهنا من مشكلات وصراعات نفسية وخارجية .

ولكن ما هي طريقة معالجتنا لهذا الموضوع ؟

سنحاول في معالجتنا لهذا الموضوع ان نهتم بجانبين :

الجانب الأول : اننا لن نقتصر على عرض رأي ابن سينا في مشكلة الخير والشر فقط ، لأن مثل هذا العرض سيجعل المشكلة مقطوعة الأطراف بغيرها ـ وهي كما سبق ان ذكرنا ـ سمة بارزة في فكر ابن سينا ولا يمكن توضيحها إلا من خلال معالجة ابن سينا لمجالات فلسفته المختلفة ، لذا سنتناول علاقة هذه المشكلة بغيرها من مشكلات فلسفية عنده ، لأن هذا سيؤدي إلى توضيح وتعميق وإحاطة أكثر لمفهومه في الخير والشر .

فهذه المشكلة ليست كغيرها من المشكلات الفلسفية عنده لها أبعاد وحدود صارمة تنتهي عندها إن هذه المشكلة تدخل في أكثر مجالات فلسفته ، كذا سنقوم بتحديد هذه الأبعاد ، وتوضيح صلتها بالخير والشر .

الجانب الثاني : اننا في تناولنا للأبعاد المختلفة لهذه المشكلة لن نقتصر على عرض رأي ابن سينا وحده ، لأن رأيه في هذه المشكلة ليس إبداعاً فردياً منه ، بل هو نتيجة لما تعرف عليه من ثقافات مختلفة سواء كانت فلسفات يونانية ، أو ديانات شرقية ، أو جانباً إسلامياً يتمثل في ثقافته وديانته وتعرفه على آراء الفرق الإسلامية المختلفة وكذلك الفلسفة الإسلامية .

وليس معنى ذلك ان أفكار ابن سينا في الخير والشر كانت مجرد ترديد لما سبق أن تعرف عليه ، كلا ليس هذا ما وجدناه عنده ، بل اننا نعتقد انه عند تحديد أي فكرة لأي فيلسوف لا بد أن نوضح المؤثرات المختلفة التي أثرت فيه ومدى استفادته منها ، ومدى اختلافه عنها حتى نحدد مدى الابداع الذي جاء به ، فكل فكر لأي فيلسوف أو علم لأي عالم هو نتيجة لما سبقه من فلسفة أو علم ، ثم جاء هو ليضع لبنة جديدة معتمدة على اللبنات السابقة أو مختلفة عنها حتى يتم بناء الفكر أو العلم الإنساني .

وقد تبين لنا إذن أهمية دراسة موضوع الخير والشر في فلسفة ابن سينا وأرجو أن أوفق في الوصول إلى حقيقة هذه المشكلة عنده ، وأوفق كذلك في أن أعرضها بشكل واضح .

وسنعرض لهذه المشكلة عنده من خلال ثلاثة ابواب ، نعرض في كل باب احد ابعاد هذه المشكلة .

في الباب الأول نقدم الأبعاد الميتافيزيقية من خلال أربعة فصول .

في الفصل الأول : يبحث عن مصدر الخير ببحثه عن أدلة وجود الله تعالى .

وفي الفصل الثاني : يصف طبيعة هذا المصدر بصفاته الدالة على الخير .

وفي الفصل الثالث : يعرض لفعله تعالى في إيجاد العالم وما يصاحبه من وجود للشر .

وفي الفصل الرابع : نعرض لرأيه في العلم الإلهي وإن العلم الكلي يؤدي إلى القول بأن العناية الإلهية كلية .

اما في الباب الثاني : نقدم الأبعاد الفيزيقية لمشكلة الخير والشر .

ففي الفصل الأول : نحدد علل الطبيعة وأن الشر يتعلق بالعلة المادية ، وأن الخير يتعلق بالعلة الصورية والغائية .

وفي الفصل الثاني : نقدم نقده للقائلين بانكار البخت والمصادفة وان اثبات الغائية في الطبيعة هو اثبات للخيرية ثم تحليل ابن سينا لما يوجد في الطبيعة من شرور .

وفي الفصل الثالث : نعرض لعالم الكون والفساد عن ابن سينا وأن العناصر الأربعة بينها تحول وتغير ، وان هذا التغير يؤدي إلى حدوث عدم ما وهو شر وإيجاد صورة أخرى وهو خير .

وأخيراً في الباب الثالث : نقدم الأبعاد الإنسانية لمشكلة الخير والشر .

في الفصل الأول : نعرض لتحديد ابن سينا للنظام الموضوع لخير الإنسان من حيث القضاء والقدر .

وفي الفصل الثاني : نعرض لعلاقة هذا النظام بما يصدر عن الإنسان من خير وشر ، وهل هو بفعله أم نتيجة لهذا النظام السابق .

وفي الفصل الثالث : نعرض لرأي ابن سينا في الثواب والعقاب ، وهل هما معاً خير أم ان أحدهما خير والآخر شر .

وفي الفصل الرابع : نقدم موضوع السعادة باعتبارها الخير الأقصى للإنسان ونعرض لطرق الوصول إلى تحقيق هذه السعادة كما يحددها ابن سينا .

ولما كانت هذه الدراسة أطروحة علمية قدمت إلى قسم الفلسفة بكلية الآداب جامعة القاهرة وساهم في مناقشتها الأستاذ الـدكتور محمـود حمدي زقـزوق أستاذ الفلسفة الإسلامية فإنني أتوجه بالشكر العميق له وكانت لملاحظاته العميقة أكبر الأثر في اعداد هذه الدراسة للنشر .

الباب الأول

الأبعاد الميتافيزيقية لمشكلة الخير والشر عند ابن سينا

حدود الخير والشر

يتدفق ابن سينا مع الكثيرين[1] على وجود الخير والشر في العالم ، ويقر بهما كما أقر سابقه الفارابي بوجودهما حين قال : « أن أمور العالم

(1) تعتبر مشكلة الخير والشر من المشكلات التي شغلت أذهان الكثيرين منذ القدم، فعند اليونان القدماء تناولها:

1 ـ سقراط ، وأفلاطون ، والرواقيون ، والكلبيون ، وأرسطو .

2 ـ والسفسطائية ، والقورينائية ، والابيقورية ، وان اختلف أصحاب القسم الأول في أرائهم عن أصحاب القسم الثاني .

اما عند العرب ، فلم تثر هذه المشكلة قبل الإسلام ويقال انهم كانوا يفعلون الخير لذاته . محمد يوسف موسى ـ فلسفة الأخلاق في الإسلام ص 20 . اما في الإسلام فقد اتخذ المسلمون من هذه المشكلة موقفاً عملياً ، فرأوا ان من الخير ان يعرف المرء الشر ليحذره ولا يقع فيه ، فقيل لعمر بن الخطاب (ان فلانا لا يعرف الشر ، قال : ذلك أحرى ان يقع فيه ، العقد الفريد جـ 2 ص 28) . وقال عمرو بن العاص « ليس لعاقل الذي يعرف الخير من الشر ، انما العاقل يعرف خير الشرين » ، المرجع السابق جـ 1 ص 369 ، وأيضاً محمد يوسف موسى ، فلسفة الأخلاق في الإسلام ، ص 32 . وقد تناول المتكلمون هذه المشكلة فقالت أهل السنة ان الخير والشر أمران إضافيان، فالخير بالإضافة إلى شيء والشر بالإضافة إلى شيء آخر ، الشهرستاني ـ نهاية الاقدام ص 98 اما المعتزلة فقد تناولوا هذا الموضوع من خلال بحثهم في مشكلة الصلاح والأصلح ، وهل يصدر عن الله ظلم ؟ وعند الفلاسفة اختلف تعريفهم للخير والشر وان كانوا أجمعوا على وجوده . أنظر يوسف كرم ، العقل والوجود ، ص 127 ـ 135 .

وأحوال الإنسان فيه كثيرة . وهي مختلفة ، ومنها خير ، ومنها شر »(2) .

ويحدد ابن سينا وجود الشر في الطبيعة بأنها تظهر من خلال ما ينتج عن النار من الاحراق ، وما ينتج عن المطر من اغراق الزرع ، وعن الأنهار من اغراق طفل صغير ، بل ان الشر يظهر في الإنسان من خلال الأخلاق الرديئة والمفاسد ، وما يصيبه من شرور مثل الموت والشيخوخة والمرض وغيرها من شرور ولذا يحدد ابن سينا الأوجه التي يقال عنها شر ، فيرى أن الشر يقال للنقص الذي هو مثل الجهل والضعف ، والتشويه في الخلقة ، ويقال شر لما هو مثل الألم والغم(3) ، كما انه يقال شر للأفعال المذمومة ، ويقال شر لمبادئها من الأخلاق(4) وغيرها . فهو يتفق على وجود الشر ويحدد له المجال الطبيعي والأخلاقي والميتافيزيقي(5) .

فما هي الظواهر والأبعاد التي يظهر فيها الشر ؟ ولماذا أوجده الله تعالى ؟ ولكي نجيب عن ذلك سنوضح الحدود التي يضعها ابن سينا لكل من الخير والشر لنرى أبعاد كل مدلول من هذين المدلولين ، وكيف يظهر ، ومدى أهميته في وجود الظواهر المختلفة .

أولا : حدود الخير

يعرف ابن سينا الخير بقوله « الخير بالجملة هو ما يتشوقه كل شيء ويتم به وجوده(6) ، لكننا نلاحظ ان هذا التعريف الذي يقدمه ، ليس تعريفاً علمياً ، ذلك ان التعريف العلمي هو ذكر خاصية جوهرية للشيء ، ولكن ما يذكره هو رسم يدل على الخير بقصد القاصد إليه ، وما يقصده القاصد هو كماله الذي هو خيره ، ذلك ان القاصد يطلبه ليتم به وجوده ، فالخير بناء على هذا هو كمال الوجود ، فكل كائن موجود تتحقق فيه نسبة من الوجود تكون هذه النسبة مساوية لنسبته في الكمال والخير ، فكل موجود هو خير طالما قد تحققت فيه صفة الوجود ولكن هذا الخير

(2) الفارابي ـ فضيلة العلوم ص 10 .

(3) ابن سينا ـ الشفاء ـ الإلهيات حـ 2 م 9 ف 6 ص 415 ، النجاة ص 284 ، الشهرستاني ـ الملل جـ 2 ص 1136 وأيضا جميل صليبا ـ من أفلاطون إلى ابن سينا ص 114 .

(4) ابن سينا ـ الشفاء ـ الإلهيات م 9 ف 6 ص 419 ، وأيضاً النجاة ص 288

(5) نجد ان هذا التقسيم من ابن سينا قد عرف ذلك عند ليبنتز فقسم الشر إلى شر أخلاقي وشر فيزيقي وشر ميتافيزيقي يوسف كرم ـ ومراد هبه ـ المعجم الفلسفي ص 116 . وقد أجمع أغلب الفلاسفة والباحثين على هذا التقسيم للشر . محمد علاب ـ مشكلة الألوهية ص 92 .

(6) ابن سينا : النجاة ص 229 .

تختلف نسبته باختلاف نسبة وجوده وإدراكه لهذا الوجود .

وقد يقال ان هذا الخير وقف على من يدرك هذا الكمال ، أو هو وقف على الموجودات المدركة فقط إلا أن ابن سينا يرى عكس ذلك ، فكل الموجودات لها نسبة وأفعال معينة تفعلها ، وتتوجه إليها لتحقيق كمال وجودها ، مثال ذلك من الموجودات غير المدركة ، المادة مثلا فلها شوق وعشق غريزي(7) . وكذلك كل الموجودات لها شوق وعشق إرادي وطبيعي(8) لنيل صورتها وكمالها ، فالموجودات سواء كانت مدركة أو غير مدركة لديها نزوع طبيعي إلى إدراك ما هو أعلى منها على أساس أن كل موجود أعلى يحتوي على خير أعلى ، ووجود أعلى .

ولا يعني ابن سينا من هذا أن الموجود الأعلى فقط هو الذي يحوي الخير فقط ، فإذا كان الله تعالى يملك أعلى وجود ، وأعلى درجات الخير ، فهذا لا يمنع الخير عن سائر الموجودات ، بل إذا كان الله غاية الكل وغاية الخير فهو خير أعظم يقصده الكل ، فكذلك سائر الموجودات تملك قدراً من الخيرية يتشوق إليه كل كائن أدنى إلى الكائن الأعلى .

يتضح مما سبق ان ابن سينا يساوي بين الوجود والخيرية ، فكل موجود له درجة من الخيرية ، والدليل على ذلك ان كل موجود هو أولاً موجود ، كما انه له نسبة من الكمال لأنه منظم في نفسه حاصل على ماهية متسقة العناصر قابلة للوجود .

وهذه العناصر المكونة له بها ترابط يجمع بينها ـ وهو ما سنراه بين ارتباط العلل عند الحديث عنها في الباب الثاني ـ وبين أطرافها برباط محبة وعشق من ذاته لذاته فكل موجود بمجرد كونه موجوداً هو خير ، كما ان كل موجود ما هو إلا عنصر من العناصر المكونة للنظام العام ، فوجوده وإن كان به شر إلا انه ضروري في الحفاظ على النظام العام والخير ، كما إن كل موجود هو فاعل يحقق نظامه وخيره ، وهذا الفعل هو شوق طبيعي من الموجود لنيل كماله ، فكل موجود يتحرك بشوق غريزي لكي يحصل على كمال وجوده ، وهو ما سنشرحه بتفصيل أكثر عندما نتحدث عن الله باعتباره خيراً أقصى تتحرك نحوه الكائنات ، ونرى ان كل الكائنات لها عشق غريزي نحو خيرها الذي هو كمالها وكمال وجودها .

---

(7) ابن سينا : رسالة العشق ص 73 .

(8) ابن سينا : الإشارات ن 8 ف 9 ص 788 .

ويقسم ابن سينا الخير إلى : ما هو مطلوب لذاته ، وما هو مطلوب لغيره وما هو مطلوب لذاته قد يعتبر غاية قصوى في الخير والكمال ، ولا يعتبر وسيلة إلى غاية أعلى منه ، فهو ينهي حركة العشق والنزوع ، اما المطلوب لغيره فهو ينهى حركة العشق والنزوع نسبيا باعتباره نافعاً ومفيداً في سبيل خير آخر . ويتمثل هذا في اللذة التي هي الحصول على خير مؤقت أو الحصول على منافع وفوائد تؤدي إلى خيرات أخرى ، وعلى هذا يكون الخير عنده يطلق على نوعين :

النوع الأول : هو المأثور لأجل ذاته في ذاته ، وهو الخير المطلق .

النوع الثاني : هو ما يكون مأثوراً لأجل غيره ، فهو ليس خيراً في ذاته لأنه قد يكون ضارا ، أو غير جدير بالأثارة ، ويطلق معناه على النافع والمفيد لأنهما ليسا مأثورين لذاتهما ، بل هما وسيلة لخير آخر .

ثم يقسم ابن سينا الخيرات إلى ثلاثة أقسام ، وهي : الخير الطبيعي ، والخير الخلقي ، والخير الميتافيزيقي ، وهو حصول كل موجود على وجوده وكماله ، فإذا انتهى ابن سينا من تحديد المقصود من الخير ، يأخذ بعد ذلك في تحديد المقصود من الشر باعتبار انه ـ كما سنرى ـ نقصان الخير .

ثانياً : حدود الشر

يعرف ابن سينا الشر بقوله « الشر لا ذات له ، بل هو إما عدم جوهر أو عدم صلاح حال الجوهر ، فهو لا يحدد للشر ماهية حتى نعرفه بها ، فهو تعريف عن طريق رسم سالب ، يؤذن بان الشر هو نقص وحرمان من كمال ما » .

وإذا كان الشر لا ذات له عنده ، إلا أنه دائماً له موضوع ومحل يحل فيه ويظهر من خلاله ، وهذا الموضوع هو موجود ما ، فوجود الشر إذن تابع للخير ، ولذا يرفض القول بالشر المطلق ، فكل شر هو شر نسبي « فالشر بالذات هو العدم ، ولا كل عدم بل عدم مقتضى طباع الشيء من الكمالات الثابتة لنوعه وطبيعته »[9] . فالشر إذن ليس له وجود حاصل ومحسوس بل هو يظهر من خلال الموجودات ، مثال ذلك العمى ، فليس له وجود مجرد ، وإنما هو شر يظهر من خلال موجود هو العين .

ويحدد ابن سينا الأوجه التي يقال عنها شر بثلاثة وجوه ، وهي الوجوه التي سبق ان ذكرناها بانها شر خلقي ، وشر طبيعي ، وشر ميتافيزيقي .

---

(9) ابن سينا : الشفاء ، الإلهيات م 9 ق 6 ص 416 .

ثم يقسم ابن سينا ادراكنا للشر إلى نوعين من الادراك :

النوع الأول : ادراكنا للأشياء العدمية ، مثل النقص الذي هو الجهل والضعف والتشوية في الخلقة والألم والغم ، فهو ادراك ما بسبب فقد سبب ما ، فإن السبب المنافي للخير هو المانع للخير الموجب لعدمه[10]، وهذا النوع من الأمور المعدومة ينقسم إلى ثلاثة :

1 ـ اما أن تكون عدماً لأمور ضرورية للشيء في وجوده مثل عدم الحياة .

2 ـ اما أن تكون عدماً لأمور نافعة قريبة من الضرورة وإن لم تكن ضرورية مثل العمى .

3 ـ اما أن تكون عدماً لا للأمر الضروري ، ولا للنافع ، بل لأمر يكون من الكمالات الثانية مثل عدم العلم بالفلسفة أو الهندسة .

النوع الثاني : هو ادراكنا للأشياء الوجودية مثل ادراك « عدم السلامة كمن يتألم بفقدان اتصال عضو بحرارة ممزقة ، فإنه من حيث يدرك فقدان الإتصال بقوة في نفس ذلك العضو يدرك المؤذي الحار أيضاً »[11]، وهذا الادراك الوجودي للشر ، ليس شراً في نفسه ، بل شراً بالقياس إلى هذا الشيء ، فالحرارة إذا صارت شراً بالقياس إلى المتألم ، فلها جهة أخرى تكون بها غير شر .

وبناء على هذه الحدود السابقة التي وضعها ابن سينا للخير والشر نرى ان الخير هو الوجود ودرجته هي درجة الموجود في حصوله على كماله ، وان وجود الشر في الموجود هو ما يكون غير حاصل على كماله ، وما يمنع الموجود من حصوله على كماله هو ما قد يكون به من درجة امكان ، إذن فالامكان أصل الشر في الوجود ، وكلما ازداد الامكان ازداد الشر وكلما قل الامكان قل الشر وازداد الخير ، وعلى هذا نستطيع ان نحلل أي ظاهرة عند ابن سينا ونعرف درجتها من الخير والشر بمعرفة درجتها من الوجود والامكان .

فإذا كان تعريف ابن سينا للشر هو نقصان الخير كان لا بد لنا أولاً عرض مصدر الخير وتدرجه في الموجودات حتى نعرف كيف نقص هذا الخير ودخل في وجوده الشر .

من هنا كان تناولنا للبعد الميتافيزيقي قبل الفيزيقي في بحث هذه المشكلة ،

---

(10) المرجع نفسه ص 415 .

(11) المرجع نفسه .

وهذا التناول ، وإن كان يبدو غريبا بعض الشيء إلا أنه السبيل الذي فرضته علينا طبيعة المشكلة ، لأن مشكلة الخير والشر ترتبط أولا بـالبحث عن مصدر الخيـر ، والبحث عن هذا المصدر يتطلب البحث في أدلة وجود الله باعتبار انه مصدر الخير ، وان تعريف ابن سينا للشر هو نقص أو عدم كمال ما ، أو خير ما ، وهذا الشر لا يرتبط الا بالبعد الفيزيقي فقط ، ومن هنا كان البعد الفيزيقي لاحقا على الميتافيزيقي .

وجاء البعد الإنساني في النهاية باعتبار ان الإنسان هو ارتباط بين الخير والشر ، فهو يربط بين الخير المتمثل في وجود النفس ، والشر المتمثل في وجود البدن .

وهذه المعالجة لخطوات البحث هي ما فرضته علينا طبيعـة المشكلة ، ولذا سنتناول في البداية عرض البعد الميتافيزيقي لنتعرف على مصدر الخير ونرى كيفية صدور الشر المتعلق بالموجودات الطبيعية عن الخير الذي هو الله تعالى .

الفصل الأول

وجود الله تعالى عند ابن سينا وصلة ذلك بالبحث في مشكلة الخير والشر

تمهيد :

رأينا كيف أقر ابن سينا بوجود الخير والشر ، ثم يأخذ بعد ذلك في البحث عن مصدر كل منهما ، والبحث عن مصدر الخير عنده يتطلب البحث عن أدلة وجود الله تعالى .

ذلك أن الخير حسب تعريفه السابق له ، هو لمن يملك أعلى درجات الوجود ، وأشد ادراكاً لهذا الوجود ، فهو يحدد مصدر الخير هنا في وجود الله تعالى ، فيأخذ في التدليل على وجوده لكي يحدد أولاً مصدر الخير في العالم ، وثانياً لكي يحدد كيفية انتقال هذا الخير من الله تعالى إلى كل موجودات العالم .

حاول ابن سينا اثبات وجود الخير ، أو اثبات وجود الله تعالى عن طريق فكرة الممكن والواجب وتفرقته بين هذين اللفظين ، لأنه بهذه التفرقة سيفرق بين الله الواجب أي الخير المطلق من ناحية ، وبين الموجودات الممكنة التي يتعلق الشر بوجودها من ناحية أخرى ، حيث ان سبب وجود الشر هو الامكان المتدرج في الموجودات .

ولدى ابن سينا في دراسة أي موضوع جانبان ، الجانب النقدي ، وفيه يقوم بنقد المذاهب السابقة عليه حتى يستطيع بعد ذلك أن يقدم الجانب الإيجابي المتمثل في قوله بدليل الممكن والواجب ، لذا سنعرض آراء السابقين عليه لنرى مدى

استفادته منهم واختلافه عنهم ، وان كنا سنقتصر على رأي المعتزلة والأشاعرة دون الفرق الكلامية الأخرى ، باعتبار انهما يمثلان منهجا متكاملا ، وسنعرض كذلك لرأي أرسطو ، لنرى مدى اختلاف ابن سينا معه في القول بدليل الحركة .

أولاً : موقف ابن سينا من أدلة وجود الله تعالى السابقة عليه

1 ـ الاتجاه الكلامي وموقف ابن سينا منه

(أ) دليل المعتزلة(*) :

يبرهن المعتزلة على وجود الله تعالى ببرهانين الأول ـ برهان العلة الفاعلة ، والثاني ـ برهان الاختراع ، وإن كان البرهان الأخير يعتبر متمماً للبرهان الأول ، لأن الله تعالى واهب الوجود ، والوجود محقق للجواهر ، ولكل ما يتعلق بها من أعراض .

ويعتمد المعتزلة في اثبات وجود الله تعالى على أدلة عقلية تقوم على استخدام فكرة حدوث العالم فإذا أثبت أن العالم حادث ومخلوق كان له محدث وخالق هو الله(أ) كما استفادوا من فكرة أرسطو القائلة بالبرهان القائم على الحركة في إثبات وجود الله تعالى ذلك أن هناك معلولات كثيرة ومتعددة ، والحركة هي أوضح هذه المعلولات فكما ذهب أبو الهذيل العلاف إلى أن « لكل حركة محرك تتحرك بواسطته، ولما كان من المحال أن تتسلسل مجموعة العلل من محرك إلى متحرك ، وجب أن نقر بوجود محرك أول لا يحركه آخر هو السبب الأول لكل حركة وهذا المحرك الأول هو الله تعالى ، فالله عنده فاعل للحركة »[1] .

أخذ بذلك « الاسكافي » الذي رأى ان لكل شيء بداية ، وهذه البداية هي حركة لأنها انتقال للموجود من حالة العدم إلى حالة الوجود ، وإن الذي أخرج الموجود من حالة العدم إلى حالة الوجود هو المحرك الأول ، فإذن يوجد محرك أول حرك الأشياء من العدم إلى الوجود[2] .

أما « الغوطى » فذكر برهان الفاعل المخترع الذي يقوم على التفرقة بين الجوهر والعرض في الموجودات فيقول « ان الأعراض لا تدل على كونه تعالى خالقاً بل

(*) الملاحمي : المعتمد في أصول الدين ص 21 .

(1) الشهرستاني . الملل جـ 1 ص 58 ، وأيضاً البير نصري نادر : فلسفة المعتزلة ص 121 .

(2) البير نصري نادر : المرجع السابق . نفس الصفحة .

الأجسام تدل على كونه خالقاً »[3] .

أما ما ذهب إليه القاضي عبد الجبار ، الذي حاول أن يستدل بالجواهر وبالأعراض على وجود الله تعالى فيفرق بين العرض والجوهر ، ورأى أن كل عرض هو شيء حادث ولا بد له من محدث ، ولا يمكن أن تتسلسل الحوادث إلى ما لانهاية ، وبذلك ينتهي إلى محدث أخير هو الله تعالى[4] ، هو فاعل هذه الأحداث أو الأعراض وهو مخالف لها ، فنحن نعلم الأحداث ونعلم انها تحتاج إلى فاعل يحدثها .

وهو يقسم الأعراض إلى نوعين : مدرك ، وغير مدرك ، ويرى أن المدركات هي التي تستدل بشيء منها ، فلا تحتاج إلى اثباتها على طريق الجملة ، وإنما تحتاج إلى اثباتها عن طريق التفصيل ، مثل أن الأسود يخالف الأبيض ، فإن هذه المخالفة ترجع إلى معان فيه ، وإلا لم يجز هذا إذا كان مدركاً .

اما إذا لم يكن مدركاً ، فمن الممكن اثباته على طريق الجملة والتفصيل معاً . ويستدل على حدوثها بما قد ثبت انه قد يجوز عليها العدم والبطلان ، اما القديم (وهو الله) فلا يجوز عليه العدم والبطلان ، وهذه الأدلة مبنية على أصلين عنده :

أولهما : أن الأعراض يجوز عليها العدم .

ثانيهما : ان القديم لا يجوز عليه العدم .

أما الأصل الأول الذي يذهب فيه إلى أن الأعراض يجوز عليها العدم ، فهو انه قد ثبت أن المجتمع إذا افترق بطل اجتماعه ، وان المتحرك إذا سكن بطلت حركته .

اما الأصل الثاني القائم على أن القديم لا يجوز عليه العدم ، فهو ما قد ثبت ان القديم قديم لنفسه والموصوف بصفة من صفات النفس ، لا يجوز خروجه عنها .

وعلى ذلك فإذا عرفنا حدوث الأعراض ، فالذي يدل على أنها تحتاج إلى محدث ، وفاعل هو ما نراه من تصرفاتنا في الشاهد ، انها محتاجة إلينا ومتعلقة بنا ، وإنما احتاجت إلينا لحدوثها ، فكل ما شاركها في الحدوث ، وجب أن يشاركها في

---

(3) الشهرستاني : الملل جـ 1 ص 78 ، والبغدادي : الفرق بين الفرق ص 98 .

(4) القاضي عبد الجبار : شرح الأصول الخمسة ص 118 ، النيسابوري : في التوحيد ص 396 ، الرازي : المطالب العالية جـ 1 ص 210 ، الجرجاني : شرح المواقف للإيجي ص 446 ، وأيضاً موسى بن ميمون : دلالة الحائرين ، تحقيق حسين آتاي ص 187 .

الاحتجاج إلى محدث فاعل(٥) .

وإذا كان القاضي عبد الجبار يذهب في التدليل على وجود الله تعالى بأن معرفته تكون عن طريق العقل لا غير ، بالنظر إلى أفعاله تعالى(*) فاستدل عليه العالم وقال تارة العالم محدث وقالوا تارة العالم ممكن دليله على ذلك أن من يتأمل الكون يجد هذا النظام السائد فيه ، وهذا النظام لا يحصل اتفاقا ، وكذلك الأفعال المحكمة دالة على علم مخترعها ، إذ الاتفاق والآثار من آثار العلم ، فإذا كان هذا النظام صادرا عن فاعل ، فيجب أن يكون من آثار علم ذلك الفاعل(٦) . وفي استطاعة أي إنسان بعقله فقط أن يدرك هذا النظام عندما يشاهد الصلات الطبيعية المحكمة بين الأعراض وجواهرها ، ويعرف أن لها مدبرا دبرها(٧) .

ولكن هذا الدليل من المعتزلة على الرغم من اعتماده على العقل ، الذي هو المعيار للمعرفة عند الفلاسفة لم يحظ بقبول ابن سينا له ، وسنرى بعد عرضنا لرأي الأشاعرة في التدليل على وجود الله سبب رفض ابن سينا لأدلة المتكلمين .

(ب) دليل الأشاعرة :

نجد ان فكرة هذا الدليل الذي يسمى باسم دليل الحدوث ، انه يقوم على التفرقة بين كلمتي الحادث والمحدث ، فيعتمد على الاستدلال بحدوث العالم على اثبات وجود محدث لها هو الله تعالى .

ولكي يثبت الأشاعرة حدوث العالم يأتوا بأدلة عدة ، منها أن اجرام العالم وأجسامها لا تخلو عن الأعراض الحادثة ، وما لا يخلو عن الحادث حادث(8) . فالعالم حادث لأن ما يتكون منه من أعراض وأجسام حادثة ، والدليل على أن الأعراض حادثة ، هو بطلان الحركة عند مجيء السكون ، لأنها لو لم تبطل عند

---

(5) أنظر رأي القاضي عبد الجبار : شرح الأصول الخمسة ص 92 : 94 ، الرازي : المطالب العالية جـ 1 ص 210 الشهرستاني : نهاية الاقدام ص 50 : 53، وأيضاً د . ابراهيم مدكور : في الفلسفة الإسلامية ص 38 .

(*) ابن أبي الحديد : شرح نهج البلاغة مج 1 ص 293 .

(6) الشهرستاني : نهاية الاقدام ص 67 ، الرازي : الأربعون ص 086، معالم أصول الدين ص 40 . الايجي المواقف ص 446 ـ التفتازاني : شرح العقائد العضدية ص 59 .

(7) الخياط : الانتصار ص 59 ، وأيضاً البير نصري نادر . فلسفة المعتزلة ص 124 .

(8) الجويني : لمع الأدلة ، تحقيق د . فوقية حسين ص 77 ، وإذا كنا سنذكر رأي الجويني والغزالي والآمدي على الرغم من انهم في فترة زمنية لاحقة لابن سينا الا انهم يمثلون اجمالي رأي الأشاعرة السابقين عليهم .

مجيء السكون ، لكانا موجودين معا في الجسم ، وذلك مما يعلم فساده ضرورة[9] .

وكذلك يثبت الأشاعرة أن الأجسام حادثة ، والدليل على ذلك ، إنها لم تسبق الحوادث ، ولم توجد قبلها ، وما لم يسبق المحدث فهو محدث مثله إذ لا يخلو إما أن يكون موجوداً قبله ، وإما أن يكون موجودا بعده ، وكلا الأمرين يوجب حدوثه : فالعالم كله محدث لأنه مؤلف من جواهر وأعراض وقد ثبت حدوث كل منهما ، ومن الأدلة على حدوث الأجسام أيضا أنها لا تخلو عن الحركة والسكون[10] .

فالعالم عندهم جائز بذاته ، ولا يجوز أن يحدث شيئاً ما ، فإنه لو أحدثه لأحدثه بمشاركة الحواز ، والجواز له طبيعة عدمية ، فلو خلى الجائز وذاته ، كان عدما ، فلو أثر الجواز بمشاركة العدم لأدى أن يؤثر العدم على الوجود وذلك محال[11]

فالحوادث عندهم إما أن يكون وجودها لها من ذاتها ، أو بغيرها ، ولا جائز أن يكون لها بذاتها وإلا لما كانت معدومة ، وإن كان لغيرها فالكلام في ذلك الغير كالكلام فيها ، فلا بد أن يقف الأمر على موجود هو مبدأ الكائنات ومنشأ الحادث ، أو يتسلسل الأمر إلى غير النهاية ، فإن قيل بالتسلسل فهو ممتنع[12] . ولذا افتقر الحادث إلى مخصص ،هو الصانع تعالى[13] .

وهناك دليل آخر على أن الحادث لا بد له من محدث وهو ما نراه من أفعال تدل على وجود فاعلها ، إذ لم يصح حدوث كتابة إلا عن كاتب ، ونسج إلا عن ناسج ، وبناء إلاّ عن بنّاء ، كذلك لا يصح وقوع حادث إلا عن محدث[14] وهو الصانع تعالى[15] .

ويجمل الايجى ذلك بانهم قد أثبتوا حدوث العالم ، ومنه أثبتوا وجود الله تعالى

---

(9) الباقلاني : التمهيد ص 23 الانصاف ص 18 ، 31 ، البغدادي : أصول الدين ص 69 وأيضاً د . عبد الرحمن بدوي : مذاهب الإسلاميين جـ 1 ص 600 .

(10) الغزالي : الاقتصاد في الاعتقاد ص 31 .

(11) الشهرستاني : الملل جـ 1 ص 162 .

(12) سيف الدين الآمدي : غاية المرام ص 9 .

(13) الجويني : لمع الأدلة ص 81 . البغدادي : الفرق بين الفرق ص 199 ، الباقلاني : التمهيد ، ص 44 ، 45 .

(14) البغدادي : أصول الدين ص 69 ، وأيضاً د . عبد الرحمن بدوي : مذاهب الإسلاميين ص 235 جـ 1 .

(15) الجويني : لمع الأدلة ص 81 ، وأيضاً الشهرستاني : الملل جـ 1 ص 162 .

باستخدام التفرقة بين الجوهر والعرض ، والاستدلال بكل واحد منهما ، إما بإمكانه أو حدوثه من أربعة وجوه :

الأول : الاستدلال بحدوث الجواهر ، وهو أن العالم حادث ، وكل حادث فله محدث .

الثاني : بإمكانها ، وهو أن العالم ممكن لأنه مركب وكثير ، وكل ممكن فله علة مؤثرة .

الثالث : بحدوث الأعراض ، مثل ما ينشأ من انقلاب النطفة علقة ثم مضغة ثم لحماً ثم دماً ، إذ لا بد من مؤثر صانع حكيم .

الرابع : بامكان الأعراض ، وهو أن الأجسام متماثلة ، فمدبر العالم ، ان كان واجب الوجود فهو المطلوب ، وإلا كان ممكناً ، وله مؤثر ، فهذا يلزم الدور والتسلسل ، أو الانتهاء إلى مؤثر واجب لذاته ، والأول بقسميه باطل ، فتعين الثاني وهو المطلوب[16] .

ونلاحظ ان الوجه الثالث من طرق الاستدلال السابقة ، وهو انقلاب النطفة علقة ، واستخدامه كدليل على وجود الله تعالى ، استفاده الأشاعرة من الآية القرآنية في قوله تعالى : ﴿ **ولقد خلقنا الإنسان من سلالة من طين ، ثم جعلناه نطفة في قرار مكين ، ثم خلقنا النطفة علقة فخلقنا العلقة مضغة فخلقنا المضغة عظاماً فكسونا العظام لحماً ، ثم أنشأناه خلقاً آخر فتبارك الله أحسن الخالقين** ﴾ (سورة المؤمنون الآيات 12 ، 14) .

فالأشاعرة يعتمدون في تدليلهم على وجود الله على طريق نقلى سمعى ، فهم يستدلون على وجود الله بالنظر إلى النطفة، ويستشهدون بقوله تعالى : ﴿ **أفرأيتم ما تمنون أأنتم تخلقونه أم نحن الخالقون** ﴾ (سورة الواقعة الآية 58 ، 59) . فما استطاع معارضو وجود الله أن يقولوا انهم يخلقون ما يمنون مع حبهم للولد فلا يكون ، ومع كراهتهم له فإنه يكون ، فهذا يبين عجزهم واحتياجهم إلى الصانع والمدبر . وإن قال قائل ان النطفة ربما كانت قديمة ، كان الرد عليهم ، ان القديم

---

(16) الايجي : المواقف ص 226 . الرازي : محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين ص 80 معالم أصول الدين ص 40 ، الأربعون ص 86 ، 91 ، وأيضاً أنظر اجمال هذه الأدلة عند الباقلاني : الانصاف ص 31 ، 32 ، التمهيد تحقيق الخضري ص 45 ، الاسفراييني : التبصير في الدين ص 136 ، البغدادي : أصول الدين ص 69 ، وأيضاً المقدس : البدء والتأريخ جـ 1 ص 64 .

يستحيل عليه التغير والتطور ، اما النطفة فهي تتغير من نطفة إلى مضغة . . .

كذلك يذهب الأشاعرة ـ وخاصة الأشعري ـ إلى أن هذا التطور يظهر في الإنسان ، في خلقته من أي شيء ابتدأ وكيف دار في أطوار الخلقة طوراً بعد طور حتى وصل إلى كمال الخلقة قائلاً : « عرفنا يقينا انه بذاته لم يكن ليدبر خلقته وينقله من درجة إلى درجة ويرقيه من نقص إلى كمال ، علم بالضرورة ان الله صانع قادر »[17] . وكذلك تغير الإنسان من حال إلى حال ، من الشباب إلى الكهولة ، فلا بد له من ناقل نقله ودبره على ما هو عليه ، لأنه لا يجوز انتقاله من حال إلى حال بغير ناقل ، ولا مدبر .

إذن دليل الأشاعرة على وجود الله يقوم على التفرقة بين ما هو حادث وهو العالم والكائنات أي كل ما سوى الله تعالى ، وبين المحدِث وهو الله تعالى بالإضافة إلى استنادهم على بعض الآيات القرآنية ، فدليلهم يقوم على النظر إلى موجودات العالم في ذاته ، وهذا ما سنرى انه يتعارض مع دليل وطريقه ابن سينا في الاستدلال . فما هو إذن موقفه من أدلة المتكلمين وما هو سبب رفضه لهذه الأدلة ، وما الجديد الذي قال به ؟

(جـ) نقد ابن سينا لدليل المتكلمين :

يختلف طريق ابن سينا في الاستدلال على وجود الله ، عن طريق المتكلمين ، ذلك ان طريقهم يقوم على الاستدلال بالعالم المحدث من عدم على وجود محدث له ، وهو الله تعالى ، أي الاستدلال بالمخلوق على وجود خالق له ، لكن هذا الطريق لم يرض ابن سينا ، لأنه لقوم لم يرتفعوا كثيراً عن طريق العامة في الاستدلال . قائلاً « ان حجتهم مع اختلالها وفساد مقدماتها غير مرتضاة من معرفة الحقيقة »[18] .

فدليل المتكلمين هو دليل كوزمولوجي ، يبدأ من العالم ، أي من المعلول ليصل إلى العلة ، اما دليل ابن سينا فهو على العكس من ذلك ؛ « يبدأ من الوجود نفسه »[19] ، أي من العلة الأولى للوجود ويهبط منها إلى الموجودات وهو ما يسمى

(17) الشهرستاني : الملل جـ 1 ص 150 ، وأيضاً د . ابراهيم مدكور : في الفلسفة الإسلامية ص 48 ، 49 .

(18) ابن سينا : التعليقات ص 37 .

(19) ابن أبي الحديد : شرح نهج البلاغة مج 1 جـ 3 ص 294 ، ابن خلدون : المقدمة جـ 3 ص 1048 .

بالدليل الأنطولوجي ، فطريقة الاثبات عند كل منهما مختلفة .

وإذا نظرنا إلى كتب ابن سينا نجده يعبر عن إثباته لوجود الله بطريقين :

الأول : حدسي ، ويذكره في كتابه الإشارات ، وهو يتلاءم مع فلسفته الاشراقية .

الثاني : برهاني ، ويذكره في الشفاء والنجاة ، وهو دليل عقلي يأتي من تأمل الوجود نفسه .

وهذه الطريقة في الاستدلال التي تبدأ من النظر إلى واجب الوجود ، وهو الاستدلال العقلي استفاده ابن سينا من الفارابي ، وتتمثل هذه الفكرة في قوله : « لك أن تلحظ عالم الخلق ، فترى فيه إمارات الصنعة ، ولك أن تعرض عنه وتلحظ عالم الوجود المحض ، وتعلم إنه لا بد من وجود بالذات ، وتعلم كيف ينبغي أن يكون عليه الموجود بالذات ، فإن اعتبرت عالم الخلق فأنت صاعد ، وان اعتبرت عالم الوجود المحض فأنت نازل تعرف النزول ، وإن ليس هذا ذاك ، وتعرف بالصعود ان هذا هذا »[20] .

وابن سينا في تدليله على أفضلية البرهنة العقلية على وجود الله يستشهد بدليل من القرآن الكريم في قوله تعالى : ﴿ سنريهم آياتنا في الآفاق ، وفي أنفسهم حتى يتبين لهم أنه الحق ﴾[21] . فاستدلال ابن سينا لا يبدأ من الآفاق ، أو العالم ، أو الكون الحسي ، بل من التحليل العقلي لفكرة الواجب ومقابلتها بفكرة الممكن .

فالطريق المسلوك إلى معرفة الباري هو « انا جئنا فقسمنا الوجود إلى الواجب وغير الواجب ، ثم قسمنا الواجب إلى ما هو بذاته ، وإلى ما ليس بذاته ، وقسمنا غير الواجب إلى ما هو غير واجب بذاته الذي هو الممتنع ، وإلى ما هو غير واجب لا بذاته وهو الممكن »[22] . فكلها عبارة عن قسمة عقلية محضة ، ليس لها صلة بالموجودات .

فالطريق العقلي ـ فيما يرى ابن سينا ـ أشرف الطرق للاستدلال على وجود الله تعالى لأنه استدلال بالعلة على المعلول ، وإما عكسه وهو الاستدلال بالمعلول على

---

(20) الفارابي عيون المسائل ص 56 . فصوص الحكم ضمن (الثمرة المرضية) النص 14 ص 69 .

(21) ابن سينا : الإشارات ن 4 ف 29 ص 483 ، والسورة فصلت آية 52 ، وأنظر شرح الشيرازي على الشفاء ص 192 ، وأيضاً Afnon: Avicenna P 175 .

(22) ابن سينا : التعليقات ص 162 .

العلة فربما لا يعطى اليقين المطلوب ، وهو لهذا ينقد المتكلمين لاستدلالهم بالأعراض ووجود الحوادث على وجود محدث أوجدها .

وكذلك يختلف ابن سينا في البرهنة عن المتكلمين ، عندما يفرق بين الوجود والماهية ، ويرى ان وجود الشيء يختلف عن ماهيته(23) ، ففي وسعنا أن نتصور وجود الله دون أن نعرف هل هو موجود أم لا ، فالوجود عرض من أعراض الذات ، وليس مقوماً لها ، وذلك فيما عدا الواحد جل شأنه الذي لا ينفصل وجوده عن ذاته ، فهو الضروري الذي يملك وجوده ماهيته(24) . اما باقي الموجودات فيكون الوجود عرضاً مضافاً إليها .

ذلك إن واجب الوجود عند الفارابي وابن سينا لا ماهية له ، مثل ماهية الجسم ، ومن ثم فإننا لا نستطيع أن نقيم البرهان على وجوده ، كما نقيم البرهان الفعلي على وجود الأشياء ، فلا برهان عليه ، بل هو برهان على جميع الأشياء فيقول ابن سينا « تأمل كيف لم يحتج بياناً لثبوت الأول ، ووحدانيته ، وبراءته عن الصفات ، إلى تأمل لغير نفس الوجود ، ولم يحتج إلى اعتبار من خلقه وفعله ، وان كان ذلك دليلاً عليه ، لكن هذا الباب أوثق وأشرف ، أي إذا اعتبرنا حال الوجود ، يشهد به الوجود من حيث هو وجود ، وهو يشهد بعد ذلك على سائر ما بعده في الوجود »(25) .

ونلاحظ ان هذه الطريقة في البرهنة على وجود الله قد جاء بها ديكارت فيما بعد عندما حاول أن يثبت وجود الله من ذات فكرة وجود موجود عقلي ، فنجد ان فلاسفة الإسلام كانوا أسبق من فلاسفة الغرب في التوصل إلى أفكار عقلية مجردة وكلية ، وهذا وحده كاف لدحض ما يزعمه البعض من أن العقلية السامية عقلية مفككة وجزئية لا تقوى على التفكير الكلي(26) .

وهذا الدليل الأنطولوجي الذي قال به الفارابي وبعده ابن سينا وأخذ به القديس أنسلم بعد نحو قرن ونصف من الزمان ، قد تأثر به الكثيرون بعدهما فالله تعالى عند

---

(23) Arberry (A J.) Avicenna on Theology, P. 27 .

(24) Nasr (S H.) An Introduction to Islamic, 208 .

(25) ابن سينا : الإشارات ن 4 ف 29 ص 482 ، الاهواني : ابن سينا ص 76 ، دي بور : تاريخ فلاسفة الإسلام ص 180 .

(26) ابراهيم مدكور : في الفلسفة الإسلامية ص 10 .

ابن سينا لا برهان عليه ، بل هو برهان على كل شيء ، فهو لا يعرف إلا من ذاته فهو كما قال تعالى ﴿ شهد الله انه لا إله إلا هو ﴾[27] ، أو كما يذكر في كتاب آخر قوله تعالى : ﴿ أو لم يكف بربك انه على كل شيء شهيد ﴾ . فهـذا حكم للصديقين الـذين يستشهدون بـه لا عليه[28] . فمعـرفته تعـالى ، هي معرفـة أوليـة من غيـر اكتساب .

2 ـ الاتجاه الفلسفي وموقف ابن سينا منه

(أ) دليل أرسطو :

على الرغم من تأثر ابن سينا بأرسطو في كثير من المجالات الفلسفية ، إلا أنه عند الحديث عن دليل وجود الله عند أرسطو نجده قد عدل عن الأخذ بدليله القائل بالحركة .

ويشرح أرسطو فكرة هذا الدليل القائم على الحركة ، بان الملاحظ ان العالم متحرك ، وحركة العالم لا يمكن تفسيرها إلا بوجود محرك أول غير متحرك ، فالعالم متحرك ، وكل متحرك لا بد له من محرك ، وإذا كان ههنا شيء يحرك بأن يتحرك ، فيجب أن يوجد شيء يحرك من غير أن يتحرك هو جوهر ، وذاته فعله[29] .

فالإله عند أرسطو جوهر أزلي غير متحرك واجب الوجود بذاته لا بد من وجوده فيقول انه « يوجد ثلاثة أنواع من الجواهر ، اثنان منها طبيعيان متحركان يـدرسهما العلم الطبيعي والثالث أزلي غير متحرك واجب الوجود بذاته ، وهو موضوع علم آخر هو العلم الإلهي »[30] .

فالقول بوجود محركات لا نهاية لها محال عند أرسطو ، بل لا بد من الوقوف عند محرك أول لا يتحرك هو الأول ، وهـو مبدأ المـوجودات ، وهـو غير متحـرك بذاته[31] ، وهذا المحرك الأول الذي لا يتحرك هو علة حركة العالم .

إلا أن ابن سينا بعد أن يتعرف على هذا الرأي يرفضه ، ويرى انه « من القبيح

---

(27) ابن سينا : التعليقات ص 70 ، والسورة : سورة آل عمران الآية 18 .

(28) ابن سينا : الإشارات ن 4 ف 29 ص 483 والسورة : سورة فصلت آية 53 .

(29) أرسطو : مقالة حرف اللام ص 5 .

(30) Ross (W.D) Metaphysica, Vol. VIII, 10710 .

(31) أرسطو : مقالة حرف اللام ص 7 ، 8 ، وأيضاً ثامسيطوس : شرح حرف اللام ص 14 .

أن يصار إلى الحق عن طريق الحركة(32) ، لأن هذا الدليل انتهى بأرسطو إلى محرك أول لا فعل له معزول عن العالم عزلاً يكاد يكون تاماً ، كما إن هذه الفكرة بخلاف الفكرة الإسلامية التي تجعل من الله فاعلاً للعالم ، اما إله أرسطو فلا يربطه بالعالم سوى العشق والمحبة .

ويعلق ابن سينا على هذا الدليل قائلاً « ان الله تعالى نرفعه عن أن نجعله سبباً للحركة فقط ، بل هو مفيد وجود كل جوهر يمكن أن يتحرك فعلاً عن حركة السماء ، فهو الأول ، وهو الحق وهو مبدأ ذات كل جوهر ، وبه يجب كل شيء سواه(33) .

وحاول ابن سينا ان يستفيد من رأى أرسطو عن المحرك الأول ليجمع بين الدين والفلسفة ، فأخذ عن أرسطو خصائص المحرك الأول من وحدة وبساطة وعقل ، وأخذ من الدين ربطه بين الله تعالى والعالم برباط العلة والمعلول فيرى انه تعالى علة كل موجود ، واعطى كل موجود كمال وجوده ، وهو ما يحتاج إليه في وجوده وبقائه ، ويستشهد في ذلك بالآية القرآنية ﴿ قال ربنا الذي أعطى كل شيء خلقه ثم هدى ﴾(34) .

وإذا كان ابن سينا ـ ومن قبله الفارابي ـ رفض دليل أرسطو ، إلا أنه استفاد من تمييز أرسطو بين القوة والفعل في تفرقته بين الواجب والممكن ، وربما يكون التفاته إلى هذا الدليل راجعاً إلى تمييز سابق عند المتكلمين بين كلمتي الحادث والقديم وهما اللفظان الكلاميان المقابلان للممكن والواجب .

(ب) دليل الفارابي :

اما عن دليل الفارابي فكانت استفادة ابن سينا منه كبيرة الا انه قد نقحه شكلياً ، وقد ذكره الفارابي في العديد من كتبه(35) .

ويتلخص هذا الدليل عنده في أن الموجودات على ضربين :

احدهما : إذا اعتبر ذاته لم يجب وجوده ويسمى ممكن الوجود .

---

(32) ابن سينا : شرح مقالة حرف اللام ص 23 ، ويعرض ابن سينا لدليل أرسطو من خلال كتابه الإشارات ص 609 : 611 .

(33) ابن سينا : شرح مقالة حرف اللام ص 26 .

(34) ابن سينا : التعليقات ص 21 ، والسورة : سورة طه آية 50 .

(35) يعرض الفارابي لهذا الدليل لعديد من كتبه ورسائله مثل المدينة الفاضلة ص 6 : 18 كتاب الجمع بين رأس الحكيمين ص 28 ، فصوص الحكم ص 68 : 70 وأيضاً عيون المسائل ص 56 : 65 .

والثاني : إذا اعتبر ذاته وجب وجوده ويسمى واجب الوجود .

ولما كان كل ممكن لا بد أن تتقدم عليه علة تخرجه إلى الوجود ، وبما أن العلل لا يمكن أن تتسلسل إلى غير نهاية فلا بد لنا من القول بوجود موجود واجب الوجود علة الوجود ولا علة لوجوده ولا برهان عليه ، بل هو برهان على جميع الأشياء ، وهو العلة الأولى لسائر الموجودات وتعينه عين ذاته[36] . فإذا كان هذا هو دليل الفارابي فكيف استفاد منه ابن سينا ؟ وعلى أي صورة قال بدليله ؟

ثانياً : وجود الله عند ابن سينا وعلاقته بوجود الخير

رفض ابن سينا الأخذ بدليل أرسطو القائل بالحركة واعتبار ان الله فقط علة غائية تتحرك نحوه الكائنات لأن الله عند ابن سينا يعتبر أيضاً علة فاعلة تخرج الموجودات من حيز الامكان إلى حيز الوجود ، أو بمعنى آخر اخراجها من الشر إلى الخير وهو الوجود .

ولذا فهو سيعتمد على التفرقة بين لفظى الممكن والواجب لاثبات وجود الله تعالى ، وهذا الاثبات لا يتيسر إلا بعد معرفة طبيعتي الواجب والممكن ، لذا فقد شرع في بيان طبيعتهما :

فالواجب هو الموجود الذي متى فرض غير موجود عرض منه محال[37] وهو الضروري[38] الذي يترتب على عدمه عدم كل وجود ، والواجب هو الذي يكون له دائماً[39] وهو الوجود الذي يكون له من ذاته لا من غيره[40] .

واما ممكن الوجود ، « فهو الذي لا ضرورة فيه بوجه ، أي لا في وجوده ولا في عدمه ، فهذا هو الذي يعنيه في هذا الموضوع يمكن الوجود »[41] ، والممكن هو ما كان له سبب في وجوده سواء كان قبل الوجود ، إذا فرضناه في الذهن أو في حالة الوجود[42] .

---

(36) الفارابي : التعليقات ص 5 ، وأيضاً عيون المسائل ص 57 .

(37) ابن سينا : النجاة ص 224 .

(38) الشهرستاني : الملل جـ 2 ص 1103 وأيضاً : OLeary. Arabic thought and its place in history, p. 178

(39) ابن سينا : عيون الحكمة ، تحقيق عبد الرحمن بدوي ص 55 .

(40) ابن سينا : رسالة في الزيارة ص 34 .

(41) ابن سينا : النجاة ص 224 ، 225 .

(42) ابن سينا : الرسالة العرشية ص 2 .

ويفرق ابن سينا في واجب الوجود بين نوعين : ما يكون واجباً بذاته ، وما لا يكون واجباً بذاته .

اما الذي هو واجب بذاته ، فهو الذي لذاته لا لشيء آخر ، فأي شيء كان يلزم محال من فرض عدمه ، ووجوب الوجود لا يصح إلا لذات واحدة وهو الحق بذاته وهو القيوم[43] ، وهو الله تعالى .

اما ما لا يكون واجباً بذاته يمثله ابن سينا بقوله : هو الذي لو وضع شيء مما ليس هو صار واجب الوجود ، مثال ذلك الأربعة فهي ليست واجبة بذاتها بـل عند فرض اثنين واثنين ، وكذلك الاحتراق واجب الوجود لا بذاته ، بل عند التقاء القوة الفاعلة بالطبع بالقوة المنفعلة أعنى المحرقة والمحترقة بمعنى انـه إذا مست النار جسماً قابلاً للاحتراق ، فمن الواجب أن يحترق بهذه النار ، فالاحتراق ليس له من ذاته ، وإلا لما توقف عن الاحتراق منذ الأزل بل من غيره وهو النار ، فهو إذن واجب بغيره ، وإن كان في الأصـل ـ أي قبل مـلاقاة النـار ـ ممكناً في ذاتـه ، أي قابـلاً للاشتعال في أي وقت تقترب منه النار .

فكل ممكن الوجود ـ عند ابن سينـا ـ بشرط لا علتـه ممتنع ، وبشـرط علته واجب[44] فوجوده لا بشرط علته غيـر وجوده بشـرط علته ، فبأحدهمـا هو ممكن وبالآخر واجب .

وإذا كان وجوده عن غيره ممكناً ولم يجب ، احتاج وجوده من غيـره إلى أن يحصل إلى غيره من غير تسلسل ، لأن التسلسل باطل ـ كما سنرى ـ ننتهى من هذا إلى أن الممكن بذاته ، ما لم يجب عن غيره لم يوجد ، وإذا وجب عن غيره كان وجوده عن غيره واجباً عن ذلك الغير ، وواجباً له ، فيكون باعتبار نفسه ممكناً وباعتبار غيره واجباً[45] .

فهناك ثلاثة أنواع للموجودات :

النوع الأول : هو الممكن بذاته ، ويشتمل على جميع الأشياء التي لا يترجح

---

(43) ابن سينا : الإشارات ن 4 ف 9 ص 447 .

(44) ابن سينا : عيون الحكمة ، تحقيق عبد الرحمن بدوي ص 55 ، الإشارات ن 4 ف 9 ص 447 ، وأيضاً البغدادي : المعتبر في الحكمة جـ 3 ص 23 .

(45) ابن سينا : عيون الحكمة ص 55 ، النجاة ص 227 Gilson: History oF Christian Philosophy in the Mid- dle ages, P. 207 and, Ó Leary: Arabic thought and its place in history, P. 178 .

فيها العدم على الوجود أي أن طبيعتها أن توجد ، وأن لا توجد .

النوع الثاني : هو الممكن بذاته الواجب بغيره ، ويدخل في هذا النوع كل ما نراه من الأشياء والحركات .

النوع الثالث : هو الواجب بذاته ، وهو المبدأ الأول ، أي الله تعالى وهو موجود بلا علة ، بل انه علة للأشياء الأخرى واجب من جميع جهاته ، ويجب أن يكون واجب الوجود لموجود واحد ، فلا يوجد إلا واحد واجب الوجود بذاته[46] وهو الله تعالى عنده .

وكل ممكن الوجود يحتاج إلى الواجب لتحقيق خيره أي وجوده ، ذلك ان ممكن الوجود لا يتصف بالخيرية إلا عن طريق الجود الذي يفيض عليه من واجب الوجود ، فالواجب هو الذي يعطيها خيرها .

وإذا كان كل ما نراه من أشياء وموجودات تعتبر بحسب تعبير ابن سينا ممكنة الوجود ، فهي تحتاج إلى الله تعالى ليمنحها وجودها أي خيرها ، فهو الذي يخرجها من حيز الامكان إلى حيز الوجوب أي يخرجها من الشر إلى الخير فكل ممكن الوجود يحتاج إلى الواجب لتحقيق خيره ، لأنه عنه توجد جميع الموجودات ، وهو منبع لفيضان النور على ما سواه[47] .

فالله عند ابن سينا هو علة الخير في الوجود لأنه علة إيجادها ، وهو في هذا يتشابه مع أفلاطون الذي يذهب إلى أن الخير (أو الإله) هو علة كل ما هو خير وجميل في الأشياء جميعاً[48] .

فهذا الدليل القائم على التفرقة بين الواجب والممكن عند ابن سينا يستخدمه كذلك في التفرقة بين ما هو خير في ذاته ، وما هو به احتمال شر فالله تعالى عنده هو واجب الوجود بريء عن النقص ، فهو خير أما ممكن الوجود بذاته ليس خيراً محضاً ، لأن ذاته بذاته لا يجب لها الوجود فذاته بذاته تحمل العدم[49] ، وما احتمل العدم

---

(46) Arberry (A.J.) Avicenna On Theology. P. 30 .

(47) ابن سينا : رسالة في معنى الزيارة وإجابة الدعاء ص 13 .

(48) أفلاطون : محاورة الجمهورية ، تحقيق فؤاد زكريا ص 250 .

(49) لذا ينقد ابن سينا القائلين بان الشيء المحسوس موجود لذاته ، واجب بنفسه ، أو جعلوا في الوجود واجبين ، أو ان وجوب الوجود ضدان ، أو لعدة أشياء . أنظر هذا النقد في الإشارات ن 5 ف 12 ص 531 إلى 545 .

بوجه ما ليس في جميع جهاته بريئاً عن الشر والنقص ، لذا فإن كل ممكن باعتباره في نفسه مقطوع الصلة بالأمر الإلهي في أن يخرجه من الامكان إلى الوجود ، هو مستحق للبطلان ، وهو غاية الشر ، وإنما يأتيه الوجود والخير الذي يخصه من الواجب ، فكل شيء كأنه خلط من شر وخير ، فإنه باعتبار نفسه ناقص لا خير له ، وباعتبار الأول مستفيد الخير بحسب منزلته ومرتبته وقربه من واجب الوجود .

ثم يذهب إلى القول بان الله تعالى هو وحده علة الخير لأنه هو واجب الوجود هو الطرف الأول لسلسلة العلل والمعلولات التي تمتد نازلة إلى أصغر جرثومة على الأرض ، ذلك ان التسلسل إلى ما لا نهاية باطل ، « كل سلسلة مرتبة من علل ومعلولات ـ كانت متناهية ، أو غير متناهية ـ فقد ظهر انها إذا لم يكن فيها إلا معلول، احتاجت إلى علة خارجة عنها ، لكنها تتصل بها لا محالة طرفاً ، وظهر انه كان فيها ما ليس بمعلول فهو طرف ونهاية ، فكل سلسلة تنتهي إلى واجب الوجود بذاته »[50] وهو علة لا علة لها ، وهو مبدأ لا مبدأ له ، بل هو واجب الوجود ، وقد ظهر انه واحد، فالكل يرتقى إلى واحد[51] .

وبهذا يكون واجب الوجود هو علة كل موجود ، وقد أعطى كل موجود كماله وهو كمال وجوده ، وهو يحتاج إليه في وجوده وبقائه ، فالله تعالى بناء على هذا الرأي هو علة الخير في الوجود ومنه يستمد كل موجود وجوده وخيره ـ وسنزيد هذه الفكرة شرحاً أكثر عند الحديث عن الله باعتباره خيراً أقصى تتحرك نحوه الكائنات .

ويستفيد ابن سينا من تفرقته في الأشياء بين الماهية والوجود في إضافة الخير لله تعالى إذ انه جعل من الله تعالى علة فاعلة تمنح الماهيات وجودها والوجود هنا هو خير الكائنات وكمالها ، لأن من كمالات الموجودات هو أن توجد ، فالله باعتباره علة فاعلة يمنح الموجودات الممكنة الخير الخاص بها ، وهو إيجادها ، واخراجها إلى حيز الوجود ، ولذا فقد رفض فكرة أرسطو القائلة بان الله علة غائية فقط .

فالله تعالى وحده الذي تتحد فيه الماهية والوجود ، اما عدا ذاته ، فالوجود معنى زائد على ماهيته[52] عارض من عوارضها ، فهو يحتاج في وجوده إلى علة ،

---

(50) ابن سينا : الإشارات ن 4 ف 25 ص 455 ، النجاة ص 235 ، الهداية ص 265 ، عيون الحكمة ص 57 ، وأيضاً الايجي : المواقف ص 266 .

(51) ابن سينا : الهداية ص 265 ، وابن سينا في الإشارات يوضح بطلان تسلسل العلل إلى ما لا نهاية لم نذكر أدلته على ذلك لاننا نعتقد انه بعيد عن مجال بحثنا ن 4 ف 11 ص 449 : 452 .

(52) Nasr (S H) An Introduction to Islamic. P. 203 .

ولما كانت العلل لا يمكن ان تمر بلا نهاية لامتناع التسلسل والدور فلا بد من الانتهاء إلى علة أولى وهي الله تعالى التي ماهيتها هي عين وجودها .

فابن سينا يستفيد من دليل الممكن والواجب في اثبات مصدر الخير في الوجود أولا ، ثم اثبات كيفية منح الله هذا الخير للموجودات ، وهو ما حدده عن طريق اخراجها من حيز الامكان إلى حيز الوجود ، أي من حيز الشر إلى حيز الخير .

فإذا انتهينا من تحديد طبيعة هذا الخير ، وهي طبيعة ذاته تعالى ، وأن هذه الطبيعة تؤكد هذا الخير فيه انتقلنا بعد ذلك إلى نقطة أخرى يؤكد بها ابن سينا طبيعة هذا المصدر الخير ، وهي صفاته تعالى ، فهي توضح لنا كذلك هذه الطبيعة الخيرة .

الفصل الثاني

صفات واجب الوجود وعلاقتها بالبحث في مشكلة الخير والشر

تمهيد

أثبت ابن سينا في الفصل السابق مصدر الخير ، وحدد هذا المصدر في وجود الله تعالى ، ذلك ان ذاته بما تحمله من وجوب الوجود هو وجود للخير فإذا كانت ذاته تعالى هي خير ، فكذلك صفاته خير .

ولذا سنتناول موضوع الصفات الإلهية عنده لأننا سوف نستفيد بها في نقطتين :

الأولى : نعرض الصفات التي تتعرض لطبيعة الله تعالى الخيرة ، حتى نحدد طبيعة هذا الخير المتمثل في ذاته .

الثانية : نعرض الصفات المتعلقة بفعله تعالى في صدور العالم عن الله وهي المقصود بصفات الفعل ، وهذا النوع من الصفات يختلف عن النوع الأول الذي نسميه صفات الذات ، لأن هذا النوع الثاني من الصفات ، وهو المتعلق بفعل الله في إيجاد العالم يبين لنا كيفية إيجاده تعالى للعالم ، وكيف أبدعه ، وإن في إبداعه له وجود للخير ، وكيف نتج عن هذا الخير وجود الشر .

فالصفات التي وصف بها ابن سينا واجب الوجود تؤكد لنا أن علاقة هذا الواجب بالموجودات ليست هي علاقة إيجاد فقط ، بل هي علاقة خير من ناحية أخرى .

أولاً : طريقة ابن سينا في تناول موضوع الصفات

لا تختلف صفات واجب الوجود عند ابن سينا عنها عند سابقه الفارابي ، ولكن

بينما يتناولها الفارابي بأسلوبه الإجمالي المركز ، نجد ابن سينا يتوسع كعادته في الشرح والإفاضة ، نلاحظ هذا عند مقارنة كتابات كل منهما فنجد ان ابن سينا يذكرها داخلة في جميع الكتب التي تتناول الجانب الإلهي ، وله فيها عدة تقسيمات تختلف في بعض الكتب عنها في الأخرى ، وهو دائماً يتناولها في شيء من التفصيل والإيضاح .

فالصفات عنده تكون على أربعة أصناف :

الأول : وهي الصفات الذاتية مثل قوله إن الإنسان حيوان أو جسم ، فهذه صفة ذاتية له وشرط في ماهيته ، وليست هذه الصفة له بجعل جاعل .

الثاني : الصفات العرضية كان يوصف الشيء بالبياض لوجوده فيه وهو غير ذاتي له .

الثالث : الصفات الإضافية مثل ما يوصف بانه عالم ، فإن العلم هيئة موجودة في النفس بالإضافة إلى أمر خارج عنها وهو المعلوم ، فهي هيئة تعرض لها الإضافة .

الرابع : مثل ما يوصف الشخص بالأبوة ، فإن الأبوة هي هيئة توجد في الإنسان ثم تعرض لها الإضافة ، فهي نفس الإضافة لا هيئة تعرض لها الإضافة .

والواجب ليس له صفات ذاتية ولا صفات عرضية ، فهو بعيد [illegible] ع الأول والثاني ، فالصفات التي يتصف بها ـ الله تعالى ـ هي الصفات الإضافية ، ولكن لا بد فيها من شرط ، وهو أن تكون الصفة ملازمة للوجود ، فإن المعية هي الإضافة ، وقد يوصف كذلك ببعض الصفات العدمية مثل الوحدة فإن معناه انه موجود ولا شريك ولا جزء له .

وتحدد الصفات عنده إما بطريقة سلبية أو إضافية أو بهما معاً ، أي بالإضافة والسلب ، قائلاً « الأول . . إنما يوصف بعد الأنية ـ أي الذات ـ بسلب المشابهات عنه ، وبإيجاب الإضافات كلها إليه »[1] فيذهب إلى أنه تعالى ينبغي أن يوصف سلبياً بنفي كل شبه له بسائر الكائنات ، وإيجابياً بإثبات كل صلة له بها .

والصفات السلبية مثل قوله انه واحد ، فإن الواحد ، يعني به هنا الوجود نفسه

---

(1) ابن سينا : الشفاء الالهيات جـ 2 ف 5 م 8 ص 354، عيون الحكمة ص 48 ، 59 ، التعليقات ص 166 ، أجوبة عن عشرة مسائل ، المسئلة السادسة ص 81 ، الشهرستاني : الملل جـ 2 ص 1118 ، دي بور : تاريخ الفلسفة في الإسلام وأيضاً : Arberry. (A.J) Avicenna on Theology, P. 30 .

مسلوباً عن القسمة والشريك[2] ، فالوحدة من صفاته ، ويعني بها ان ليس لها معنى وجودياً ، كما يكون في سائر الموجودات ، بل يكون سلبياً ، وهو انه غير مشارك في وجوده الذي يخصه فإذا قيل انه واحد ، فهو يعنى به موجود لا نظير له ، أو موجود لا جزء له . فهذه القسمة تقع عليه من حيث السلب .

وإذا قلنا انه خير ، فإننا نعنى به عنده الوجود مسلوباً عن الكون في موضوع ، وهو ليس بجسم ، ولا مادة ولا صورة ولا انقسام في ذاته ، ولا اشتراك لغيره في ماهيته ، ولا يجوز أن يكون له مثل أو ند أو ضد .

وهذه الطريقة في فهم الصفات من جهة السلب أخذها ابن سينا عن المعتزلة الذين يفرقون بين صفات ذات وصفات أفعال ، وعندهم صفات سلب لفظاً ومعنى مثل مخالفة الحوادث وصفات إيجابية لفظاً سلبية المعنى كالقدم .

وهذه الطريقة عند المعتزلة تختلف عن طريقة الأشاعرة الذين يثبتون للباري صفات كما وردت في القرآن ، ولا يفرقون بين صفات الذات وصفات الفعل بل يسوقون الكلام سوقاً واحداً[3] ، ويفرقون بين الصفة والموصوف ، فالله عندهم عالم بعلم ، وقادر بقدرة اما المعتزلة فيفرقون بين صفات الذات[4] وصفات أفعال[5] مثل قولهم : ان الله تعالى مريد ، محب ، ودود ، ساخط ، رحمن ، رحيم ، خالق ، رازق ، مصور ، محي ، مميت ، وكلها من صفات الأفعال[6] .

إما فلاسفة الإسلام من أمثال الكندي والفارابي وابن سينا ، فقد أخذوا بطريقة المعتزلة في سلب الصفات وتأثر بها غيرهم من فلاسفة المسيحية مثل انقديس ترما الاكويني .

اما الصفات الإيجابية عند ابن سينا فتتمثل في قوله ، انه عقل وعاقل ومعقول وهذا لا يوجب الكثرة فيه ، وانه قادر ومريد ، وغيرها ، فإذا قلنا ان الله قادر ، فمعنى ذلك عنده ان وجود غيره يصدر عنه ، وإذا قلنا انه مريد ، فإنما يعنى به ان واجب الوجود مبدأ لنظام الخير كله .

(2) ابن سينا : الشفاء ، الالهيات . جـ 2 م 8 ف 7 ص 367 .
(3) الشهرستاني : الملل جـ 1 ص 145 .
(4) القاضي عبد الجبار شرح الأصول الخمسة ص 108 ، الأشعري . مقالات الإسلاميين جـ 1 ص 165 ، جـ 2 ص 508 ، 509 .
(5) القاضي عبد الجبار : المغني جـ 2 ص 3 .
(6) الأشعري : مقالات الإسلاميين جـ 2 ص 211 .

وقد يجمع ابن سينا بين الطريقتين معاً ، أي السلب والإضافة ، مثل إذا قيل انه مريد لم يعن من هذا الا كون واجب الوجود مع عقليته ـ أي سلب المادة عنه ـ مبدأ لنظام الخير كله ، وهو يعقل ذلك ، فيكون هذا مؤلفاً من إضافة وسلب ، وإذا قال جواد قصده من حيث هذه الإضافة مع السلب بزيادة سلب آخر ، وهو انه لا ينحو غرضا لذاته ، وإذا قال له خير ، لم يعن الا كون هذا الوجود مبرأ من مخالطة ما بالقوة والنقص وهذا سلب ، أو كونه مبدأ لكل كمال ونظام وهذا إضافة(7) .

ويوجز ابن سينا ذلك كله في قوله ان واجب الوجود فيما عدا انيته ينبغي أن يوصف سلبياً بنفي كل شبه له بسائر الكائنات ، وإيجابياً بإثبات كل صلة بها ، « فإن كل شيء منه وليس هو مشاركاً لما منه ، وهو مبدأ كل شيء وليس شيء من الأشياء بعده »(8) .

فالصفة الأولى المحققة لواجب الوجود انه موجود ، ثم الصفات الأخرى تكون بعضها متعيناً في هذا الوجود مع إضافة ، وبعضها متعيناً في هذا الوجود مع السلب .

والواجب عنده لا تكثر فيه بسبب صفاته ، لأن كل واحد من صفاته إذا حقق تكون الصفة الأخرى بالقياس إليه ، فيكون علمه قدرته ، وقدرته علمه ، وهما معاً شيء واحد ، وكذلك سائر الصفات ، فلا توجد صفة من الصفات تؤدي إلى كثرة في ذاته ولا مغايرة له في ذاته ، فهو يسعى دائماً إلى تنزيه الذات الإلهية من كل نقص وكثرة وتغير حتى يحافظ على وحدة الذات الإلهية وهو بهذا يحافظ على اثبات خيرية الله لأن تكثر الذات عنده معناه انه فيه شيء بالقوة ، أي نقص أو فساد ، والله سبحانه يتعالى عن ان تصاب ذاته أو صفاته نقص ، فالذات واحدة ، وكذلك الصفات لا تؤدي إلى كثرة أو إمكان .

ثانياً : مصادر استفادة ابن سينا في موضوع الصفات

تأثر ابن سينا في موضوع الصفات بمصدرين أساسيين ، الأول أرسطو والثاني أفلاطون وأفلوطين ، مع إضافة بعض المؤثرات الإسلامية من خلال نظرته إلى موضوع الصفات عند المتكلمين وشرحه وتعقيبه عليها بالإضافة إلى ثقافته الدينية واستشهاده بالكتاب والسنة .

فأخذ من أرسطو صفات المحرك الأول ، حتى أننا نجد بينهما تشابهاً كبيراً

---

(7) ابن سينا : الشفاء م 8 ف 7 ص 368 ، النجاة ص 250 ، 251 ، وأيضاً العقاد الشيخ الرئيس ص 77 .

(8) ابن سينا : الشفاء ، الالهيات ص 345 .

وجاءت هذه الإستفادة من خلال شرح ابن سينا لمقالة حرف اللام لأرسطو فأخذ عنه قوله انه واحد ، وان كان لأرسطو نظرية غامضة حول وحدانية الإله حين قال ، بالهة صغار محركين للكواكب والتي حددها بأنها خمسة وخمسون أو سبعة وأربعون[9] . وان كان ابن سينا حاول ان يدافع عن وحدانية إله أرسطو من خلال شرحه لهذه المقالة حين قال : ليس من الجيد أن يكون الرؤساء كثيرين ، لكن الرئيس ينبغي أن يكون واحد أو أن السماء واحدة وهذا حق وقوى[10] .

ثم يمزج هذا الحديث الأرسطى بحديث آخر أفلوطيني فيصف الأول بالإضافة إلى ذلك انه خير محض ، وهذا المزج بين هذين الاتجاهين قد تـأثر بـه من قبله الفارابي حين جمع بين أرسطو وأفلوطين في موضوع الصفات ، وقال جامعاً لهما في صيغة واحدة ، « ان واهب الوجود خير محض ، وعقل محض ومعقول محض وعاقل محض وهـذه الأشيـاء الثـلاثـة كلهـا فيـه واحـد ، والعـاشق الأول هـو المعشـوق الأول »[11] .

ويتابعه ابن سينا في هذا التأثر ، فيقول برأي متأثر فيه بأرسطو أن أول النظام المعقول مرتض أي انـه في ذاته لا يمكن أن يكـون كمالاً حقيقيـاً الا وهو لـه في ذاتـه[12] ، والكمال الحقيقي هـو الذي يليق بـه ، وكذلـك تـأثـر بـه في قـولـه انـه واحد بسيط معقول الذات بذاته ، وفي حديث آخر يظهر تأثره بالأفلوطينية فيقول « كل واجب الوحود بذاته فإنه خير محض وكمال محض إلا ان الأول وجوده ، وكماله وعلوه وبهاؤه من ذاته لا يشوبه شيء آخر[13] .

ثالثاً : الصفات التي تتعلق بخيرية الله تعالى

لن نتناول في هذا الموضوع جميع الصفات الإلهية التي يذكرها ابن سينا لأن ما يهمنا هنا هي الصفات التي تتعلق بتوضيح طبيعة خيرية ذاته تعالى ، وكذلك التي تتعلق بموضوع الفصل القادم وهو فعل الله تعالى أو نظرية الفيض ، والصفات التي سنتناولها هي انه واحد ، وانه كامل ، وانه عاقل لذاته ، وعاشق لذاته ، وان وجوده هو

---

(9) Ross (W.D.) Metaphysica, Vol. VIII, 1074 b .

(10) ابن سينا : شرح مقالة حرف اللام ص 29 .

(11) الفارابي : المدينة الفاضلة ص 8 ، 9 ، وأيضاً فصوص الحكم ص 58 .

(12) ابن سينا : شرح مقالة حرف اللام ص 24 ، 25 .

(13) ابن سينا : شرح الاثولوجيا ص 46 .

وجود تام وليس له حالة منتظرة وصفة كونه خيراً .

1 ـ صفة الوحدانية :

لاحظنا في الفصل السابق عندما فرق ابن سينا في الموجودات بين الواجب والممكن ، قال ان الواجب بذاته وهو الله يجب أن يكون واحداً فلا يمكن أن يوجد اثنان واجباً الوجود ذلك ان مرتبته في الوجود هي مرتبة وجوب الوجود وهذه المرتبة له وحده ، فلا يمكن وجود اثنين واجبي الوجـود ، أو بمعنى آخر لا يجـوز أن يكون وجوب الوجود لشخصين وإلا تعلق وجوده بعلتي كونه ولا كونه ولا ينفك منهما ، فكانا اما معلولين فيكون علة علة إحاطة نفسه وهذا محال ، أو واجبين معاً فيكثر واجبي الوجود ، فإذن واجب الوجود واحد .

وواجب الوجود لا يتكثر بوجه من الوجوه ، وان ذاته وحدانية صرف فهو واحد من جهة تمامية وجوده ، وواحد من جهة ان حده له ، وواحد من جهة انـه لا ينقسم لا بالكم ولا بالمبادىء المقومة له ، ولا بأجزاء الحدود ، وأيضاً هو واحد من جهة ان لكل شيء وحدة محضة وبها كمال حقيقته الذاتية .

فالأول هو واحد من حيث انه هو المبدأ الأول ، وليس له شيء من المقومات أصلاً ، فذاته واحدة مجردة وبسيطة لا تكثر فيها ، ولا اثنينية لها ، فالباري إحدى الذات ، وكذلك إحدى الفعل ـ كما سيتضح لنا عند عرض نظرية الفيض ـ فلا تصح فيه الاثنينية فهو لا ينقسم ، لأن المعنى الاحدى الذات لا ينقسم بذاته ، فإن انقسم هذا المعنى لم يكن واجب الوجود ، لانه بذاته واجب ولا علة له في وجوده ، فهو إحدى الذات .

2 ـ صفة الكمال :

ويعنى ابن سينا بهذه الصفة انه تعالى له الكمال الحقيقي الذي يليق به ولا يمكن ان نتوهم كمالا فوق كماله ، ذلك ان الأول غاية في الكمال ، ولا يوجـد في الوجود كمال اكمل منه يقاس به ، فليس وراءه كمال يقاس به كماله ، فلا يتوهم كمال

---

(14) يحدد ابن سينا هذه الصفة في كثير من كتبه مثل الشفاء م 8 ف 4 : 7 ص 343 ، 370 ، عيون الحكمة ص 57 ، 58 ، الإشارات ص 458 : 473 . الرسا العرشية ص 3 ، رسالة في أجوبة عن عشرة مسائل ص 81 ، الهداية ص 260 : 262 ، وأيضـ ـسالة النيروزية التي يقول فيها « واجب الوجود هو مبدع المبدعات ، وهو ذات لا يمكن أن يكون متكثرا» ص 87 .

فوقه كماله[15] .

وهو الكمال الحقيقي لانه خال من الامكان والقوة ، وبالجملة النقص والشر ، فإذا كان الله هو الكمال الحقيقي ، فبناء على ذلك هو الخير الحقيقي ، بل هو كذلك مبدأ كل كمال[16] في الوجود . وفي هذا يتفق ابن سينا مع الفارابي في انه لا يمكن أن يكون وجود اكمل وأفضل من وجوده[17] .

3 ـ صفة كونه عقلاً وعاقلاً ومعقولاً :

واجب الوجود عند ابن سينا عقل محض ، لانه ذات مفارقة للمادة من كل وجه فهو خال عن كل ما هو بالقوة والنقص ، وذاته لها انية مجردة ، أي خالية عن المادة فهو عقل وهو عاقل وهو معقول ، وكل ما يفارق المادة فهو خير ، والله من هذه الجهة أيضاً خير ، لأن المادة هي الشر .

والوجود العقلي هو الوجود الذي إذا تقرر في شيء صار للشيء به عقل ، والذي يحتمل تقبله هو عقل بالقوة ، والذي تقبله بعد القوة هو عقل بالفعل على سبيل الاستكمال ، والذي هو ذاته هو عقل بذاته ، وكذلك معقول محض فهو يعلم انه خير وكمال[18] والذي يعلمه سبحانه ـ كما سنرى ـ يوجده فإذا عقل نفسه خيراً وكمالاً فقد وجد الخير والكمال ، وهذه الصفة سنتناولها بشكل أكثر توسعاً من خلال نظرية الفيض حيث ان الإله يوجد العالم عن طريق التعقل ، وكذلك من خلال موضوع العلم الإلهي حينما نتحدث عن نظام الخير في الوجود وان بتعقل الله له يوجده .

4 ـ صفة كونه عاشقاً لذاته :

ذلك ان ذاته مبدأ كل نظام وخير من حيث هو كذلك ، فيصير نظام الخير معشوقاً له بالعرض[19] . ولما كان عاشقاً لذاته وكانت الأشياء صادرة عن ذات هذه صفاتها ، أي معشوقة ، فإنه يلزم أن يكون ما يصدر عنه معنياً به ، لانه عاشق ذاته ومريد الخير له[20] .

---

(15) ابن سينا : التعليقات ص 62 .
(16) ابن سينا : الهداية ص 263 .
(17) الفارابي : السياسيات المدنية ص 13 .
(18) ابن سينا : الهداية ص 264 .
(19) ابن سينا : الشفاء ، الالهيات م 8 ف 7 ص 363 .
(20) ابن سينا : التعليقات ص 157 .

وكل مدرك لمدرك عنده كمال وخير ملائم فهو عاشق ، أي شاعر بفضيلة مقصورة له مثل للحس حسي ، وللعقل عقلي ، فإذا كان الله مدرك لذاته اشد ادراك وذاته هي خير وكمال فلا بد أن يكون عاشقاً لذاته من هذا المبدأ .

وهو كذلك عاشق ذاته من حيث كونه عاقلاً لذاته ، ومعشوق ذاته من حيث كونه معقولاً لغيره ، فكل موجود ينال منه بقدر ما يخصه من حيث هو مبدأ وجوده ومنبع الخير فيه ، فإن جميع الموجودات عاشقة له ، ولو لم يدرك أكثرها بهذا العشق وهذا ما سنتبينه حين نتحدث عن الله باعتباره خيراً أقصى تتحرك نحوه الكائنات عاشقة لتنال خيرها الخاص بها .

فالباري هو عشق وعاشق ومعشوق ، لأن « كل جمال وملائمة وخير مدرك ، فهو محبوب ومعشوق »[21] ، وكلما كان الادراك أتم ، والمدرك أشد خيرية كان العشق أكمل ، فادراك الله لذاته هو أتم ادراك ، والله في ذاته هو أعلى الموجودات حصولاً على الخير فهو عاشق لذاته من هذا المبدأ . وواجب الوجود ماهيته عقلية محضة بريئة عن كل ناحية من نواحي النقص فهو مبدأ جمال كل شيء ومصدر بهائه[22] .

وكيف لا يكون عاشقاً لذاته عشقاً تاماً وذاته أشد خيرية من أي شيء غيره ، بل وادراكه لذاته كذلك أتم الادراكات ، فذاته حاضرة لذاته أزلاً وأبداً ، فإنه بادراكه لذاته من حيث هو خير تام يكون عاشقاً ، ومن حيث هو مدرك لذاته يكون معشوقاً ، ومن حيث هو حقيقة خيرية جديرة بأن تحب وتعشق يسمى عشقاً ، فالواجب جل وعلا عشق وعاشق ومعشوق .

5 ـ واجب الوجود تام وليس له حالة منتظرة :

ويعني ابن سينا بهذه الصفة ان واجب الوجود تام الوجود ، أي ليس له شيء من وجوده وكمالات وجوده قاصراً عنه ، ولا شيء من جنس وجوده خارجاً عن وجوده يوجد لغيره ، كما يخرج في غيره مثل الإنسان ، فإن أشياء كثيرة من كمالات وجوده قاصرة عنه ، وأيضاً فإن إنسانيته توجد لغيره بل واجب الوجود فوق التمام ، فهو فقط

(21) ابن سينا : الشفاء الالهيات م 8 ف 7 ص 368 ، 369 ، النجاة ص 245 ، وأيضاً الأب بولس مسعد : ابن سينا الفيلسوف ص 272 .

(22) ابن سينا : الشفاء ص 368 ، وأيضاً حموده غرابه : ابن سينا بين الفلسفة والدين ص 95 ، 96 .

الذي له الوجود ، بل كل وجود أيضاً فهو فاضل عن وجوده فائض عنه[23] .

فهو بناء على هذا يملك كل الخير ، وكل خير يكون لأي كائن من الكائنات يكون فائضاً عن خيرية ذاته تعالى وصفاته .

وفكرة هذه الصفة أخذها ابن سينا عن أرسطو وأفلوطين ، فالله عند أرسطو فعل محض لا تخالطه القوة لأن القوة دليل النقص والله كله كمال ، كله فعل ، فالله تام أي كامل ، وهو فعل صرف وفعله ليس ناقصاً ، فكل ما هو له فموجود له بالفعل ، ليس له إرادة منتظرة بل إرادته له ، ولا علم منتظر[24] بل هو علم كله ، فكل ماله فله دفعة واحدة ، وبالجملة لا صفة من الصفات التي تكون لذاته منتظرة فواجب الوجود فوق التمام ، لانه ليس له وجوده فقط بل كل وجود ، « وليس شيء من وجوده وكمالات وجوده قاصراً عنه ، ولا شيء من جنس وجوده خارج عن وجوده يوجد لغيره »[25] .

فإذا كان وجوده أتم وجود وأفضله ، فوجوده أعظم خير ، ذلك انه ليس تاماً فقط بل هو فوق التمام ، وهنا يظهر تأثره بأفلوطين الذي قال ان الواحد المحض هو فوق التمام والكمال .

ويربط ابن سينا بين مرتبة الموجود في الوجود ومرتبته في الخير ، وهذه الصفات السابقة التي يقرر بها طبيعة الله الخيرة ، فلا يوجد خير خارج عنه فهو مبدأ الجمال والكمال والبهاء والعشق والخير ، وهذه الصفة الأخير نجده يتوسع في شرحها ليبرهن أكثر على خيرية الذات الإلهية ، فهو لا يكتفي بوصفه بانه خير فقط ، بل يقول عنه انه خير مطلق .

6 ـ صفة كونه خيراً[26] محضا :

يصف ابن سينا الواجب بانه الخير المطلق ، وهنا يبدو تأثره بالأفلوطينية التي تصف الأول بانه هو الخير المحض ، والخير لا يليق بشيء من الأشياء الا به[27] .

---

(23) ابن سينا : الشفاء ، الالهيات م 8 ف 6 ص 355 .

(24) ابن سينا : النجاة ص 228 ، وأيضاً الإشارات ن 6 ف 1 ص 548 : 551 ، وقد استفاد ابن سينا هذا القول من الفارابي في كتاب آراء أهل المدينة الفاضلة ص 4 .

(25) ابن سينا : الشفاء، الإلهيات م 8 ف 6 ص 355 .

(26) المقصود بالخير هنا المعنى الميتافيزيقي وليس المعنى الأخلاقي، والخير الميتافيزيقي هو الذي يتحقق فيه الصفات الوجودية ، اما الصفات العدمية فهي أسباب الشر .

(27) ابن سينا : شرح الاثولوجيا ص 46 .

ويكرر ابن سينا نفس المعنى فيقول ان واجب الوجود بذاته خير محض[28] والخير بالجملة هو ما يتشوقه كل شيء وهو الوجود .

فالخير في كل شيء هو كونه على أتم انحاء الوجود الذي يخصه ، ولما كان الأول له الوجود الكامل فهو الخير المحض ، ذلك ان الوجود خيرية ، « وكمال الوجود خيرية الوجود ، والوجود الذي لا يقارنه عدم ، لا عدم جوهر ، ولا عدم شيء للجوهر ، بل هو دائم بالفعل فهو خير محض . . . ليس الخير المحض إلا الواجب الوجود بذاته »[29] .

وفي هذه الصفة يستخدم ابن سينا طريقته في عرض الصفات وهي طريقة السلب والإيجاب ، فيقول اننا إذا قلنا ان الله خير ، فالمقصود به ان « هذا الموجود مبرأ عن مخالطة ما بالقوة والنقص وهذا سلب ، أو كونه مبدأ لكل كمال ونظام وهذا إضافة »[30] ، وإيجاد وثبوت لصفة الخير ، فكلمة خير محض تعنى انه موجود كامل الوجود بريء عن القوة والنقص ، فإن شر كل شيء نقصه الخاص والله تعالى لا يوجد فيه شيء بالقوة فلا يوجد فيه نقص أو شر .

ويطلق ابن سينا لفظ الخير لما يكون نافعاً ومفيداً لكمالات الأشياء وواجب الوجود كذلك ، لأنه هو الذي يفيد الكل لا الوجود فحسب ، بل كمال الوجود أيضاً ، هو خير ، لأنه تعالى يؤتى كل شيء خيريته ، فإنه ينفع بالذات والوصال ، ويضر بالعرض والانفصال ويعنى بالمواصلة وصول تأثيره وبالانفصال احتباس تأثيره[31] .

ويرى ابن سينا ان الله وهو العلة الأولى خير مطلق بذاته ، وخيرية العلة الأولى اما أن تكون ذاتية مطلقة أو مستفادة ، فإذا كانت مطلقة فهو المطلوب ، وإن كانت مستفادة فلم تخل من قسمين :

ـ اما أن يكون وجودها ضرورياً في قوامه ، فيكون مفيدها علة لقوام العلة الأولى ، والعلة الأولى لا علة لها وهذا خلف .

ـ اما أن يكون غير ضروري في قوامه ، وهذا محال ، فبقى إذن أن ذاته

(28) ابن سينا : التعليقات ص 103 .
(29) ابن سينا : النجاة ص 229 .
(30) ابن سينا : المرجع السابق ص 251 .
(31) ابن سينا : عيون الحكمة ص 59 .

موجودة ، وموصوفة بالخيرية[32] .

ومن المحال ان تستفيد العلة الأولى خيرية غير ذاتية فيها ولا ضرورية ذلك أن العلة الأولى يجب أن تكون حائزة في ذاتها لكمال الخيرية ، فهي علة لا نقص فيها بوجه من الوجوه ، بل هي خير مطلق من جميع الوجوه[33] .

ويعتقد ابن سينا أن الخير يعشق الخير بما يتوصل إليه من نيله وادراكه والخير الأول مدرك لذاته بالفعل أبد الدهر ، فإن ادراكه لذاته هو أشد ادراك ، وعشقه للخير الذي هو ذاته أشد عشقاً وأكمله وأوفاه ، فالأول وجوده وكماله وعلوه وبهاؤه من ذاته ولا يشوبه شيء آخر .

والخير المطلق الذي يتحدث عنه ابن سينا يشابه فكرة الصانع الذي تكلم عنه أفلاطون في محاورة طيماوس[34] ذلك ان مبدع الكون في طيماوس هو مصدر كل وجود وخير في العالم ، بل هو الوجود والخير ذاتهما ولما كان الوجود أو كمال الوجود هو الأمر المنشود اطلاقاً ، كان هو الخير المطلق بالذات ، وهذه العبارة الأخيرة القائلة بأن الأول ليس خيراً فحسب بل خيراً مطلقاً وبـالذات[35] استفـادها ابن سينـا من أفلاطون القائل بان الله في ذاته خير[36] واستخدم هذه الفكرة في جوانب كثيرة من نظريته في الخير .

كذلك يذهب أفلاطون في محاورته الجمهورية إلى أن مثال الخير هو منبع أو علة كل خير[37] وكل علم ، وهو بهذا يطابق بين لفظي الإله والخير الاعلى وجعلهما لفظاً ومعنى واحداً لمسميين ، فالإله عند أفلاطون ليس خيراً فحسب بل هو الخير بالذات وهكذا تأثر به ابن سينا .

فكل صفة للواجب هي له بالفعل وليس فيها قوة ولا امكان ولا استعداد فتكون كل صفاته بناء على ذلك خير ولا يدخل فيها شر البتة .

فهكذا ينتهي ابن سينا إلى أن طبيعة الله ذاته وصفاته خير محض ، فماذا عن

---

(32) ابن سينا : رسالة العشق ص 84 .

(33) ابن سينا : المرجع السابق ص 85 .

(34) ماجد فخري : تاريخ الفلسفة الإسلامية ص 205 .

(35) ابن سينا : الشفاء ، الإلهيات م 7 ف 1 ص 305 .

(36) أفلاطون : محاورة الجمهورية ـ ترجمة فؤاد زكريا ص 68 .

(37) أفلاطون : المرجع السابق ونفس الصفحة .

أفعاله إذن ؟ هل كل أفعاله تسير على الخير والنظام كما كانت ذاته وصفاته أي انه محال أن يصدر عنه ما قد يوصف بانه شر ، أم له سبحانه الحرية في فعـل الخير والشر ؟ أو أن فعله للخير مقيد بنظام معين ؟ فإذا كان فعله تعالى كما سنرى هو إيجاد العالم ، والعالـم يوجد به شر فكيف جاء هذا الشر عن الأول الذي هو خير محض ؟ ، وهذا ما سنتناوله في الفصل التالي .

الفصل الثالث

فعله تعالى وعلاقته بوجود الخير عنه

تمهيد

بعد أن وضح ابن سينا ان الله تعالى ذاته وصفاته خير ، تناول بعد ذلك البحث عن طبيعة فعله تعالى وكان هذا البحث عن ذات الله وصفاته مدخلاً ضرورياً للبحث فيما بعد عن كيفية خلقه تعالى للعالم أي صفة فعله تعالى وكيف كان فعله الذي هو للخير أدى فيما بعد إلى دخول الشر إلى العالم ولذا سيحاول ابن سينا في هذا الفصل ان يجيب عن هل يجب على الباري أن يفعل الخير ، أي انه لا مجال أمامه للاختيار في فعله بين الخير والشر ، أم انه يفعل ما يشاء سواء أكانت مشيئته وفعله يتعلقان بما كان خيراً أو شراً ؟

أولاً : طبيعة فعله تعالى

لكي يجيب ابن سينا عن هذا التساؤل يأخذ في توضيح معنى الخير والجود ، والتفرقة بينهما ، فيرى ان الشيء الواحد الحاصل في قابل إذا نسب إلى المنفعل كان خيراً وإذا نسب إلى الفاعل كان جوداً ، وعلى ذلك يقدم تعريفه للجود بانه « إفادة المفيد لغير فائدة ولا يستعيض منها بدلاً ، وإنه إذا استعاض منها بدلاً قيل له مبايع ، أو معاوض »[1] .

ويختلف المعنى السابق للخير والجود عما يظنه العامة ، من أن فعل الخير

---

(1) ابن سينا : الشفاء ، الالهيات م 6 ف 5 ص 296 .

لإفادة شكر أو ثناء أو صيت هو أيضاً جود ، فيرى ابن سينا ان هذا يعد رأياً خاطئاً ، لأن من ينتظر من وراء فعله للخير شيئاً سواء كان شكراً أو ثناء ليس يعد جواداً ، بل هو في الحقيقة معاوض ، لانه « استفاد عوضا ماليًا ، أو عوضاً من جنسه أو من غير جنسه ، وانه صار فاضلاً ومحموداً»[2] ، وإذا لم يكن فعل هذا الفعل لم ينل هذا الحمد والشكر على فعله .

ولذا فهو يقسم الإفادة إلى قسمين :

احدهما معاملة والآخر جود ، فالمعاملة أن يعطى شيئاً يأخذ بدله اما عيناً ، واما ذكراً حسناً ، واما فرحاً ، وإما دعاء ، وبالجملة ما يكون للمعطى برغبة أو غرض فانه المعاملة بالحقيقة[3] .

وعلي ذلك يكون كل ما يظنه العامة من أفعالهم انه خير هو في الواقع ليس إلا خيراً مظنوناً وليس بالخير الحقيقي ، لأن الخير الحقيقي هو الجود وهو إفادة الغير كمالا في جوهره أو في أحواله ، من غير ان يكون بإزائه عوض بوجه من الوجوه[4] .

ولذا ينفى ابن سينا صفة الجود على كل من يفعل لغرض ، لأن من يفعل لغرض يكون ناقصاً في ذاته وهو يقسم هذا الغرض إلى قسمين :

ـ ما يكون بحسب نفسه في ذاته ، فإذا كان أمراً يعود إلى ذاته بفائدة ما ، فذاته ناقصة في وجودها ، أو في كمالاتها .

ـ أو ما يكون بحسب شيء آخر في ذاته أو في مصالحه ، كأن يكون ذلك أجمل وأحسن به ، أو أن تجلب إليه ثناء أو شكراً أو غيرهما من الأغراض الخاصة في ذاته من أغراض مأثورة ونافعة ، فيكون صدور مثل هذا الخير عن الموجود ليس عن طبع الخير فيه ، فكان الأولى بالفاعل أن يفيض خيراً على غيره ، لأنه أولى به ، وغيره ليس أولى به ، ولأنه يرجع في آخر الأمر إلى غرض يتصل بذاته ويعود على ذاته ، وحينئذ لا يكون وجوده ذلك الغرض ، ولا وجوده بمنزلة واحدة بالقياس إلى ذاته وكمالات ذاته ومصالحها ، بل يكون كونه عن ذاته كون الأعراض التي تختص بذاته ، فيعود إلى ذاته لتنال بذلك كمالاً وحظاً خاصاً .

---

(2) ابن سينا : المرجع السابق ص 296 ، وأيضاً الإشارات ن 6 ف 5 ص 557 .

(3) ابن سينا : التعليقات ص 22 .

(4) ابن سينا : الشفاء الالهيات م 6 ف 5 ص 297 .

ولذا يعتقد أن الغرض المطلوب لذاته هو حصول الخير لكل شيء وزوال الشر عنه[5] ، والدليل على ذلك انه عند السؤال عن الغرض من فعل ما أو السؤال بلم ؛ نجد أن السؤال يظل يتكرر حتى يصل إلى الهدف الحقيقي بالذات ، مثال ذلك إذا قيل للفاعل لم فعلت كذا ؟ فقال لينال فلان غرضاً ، فيقال له ولم طلبت أن ينال فلان غرضاً ؟ فقال لأن الاحسان حسن ، قيل له ولم تطلب ما هو حسن ؟ فإذا أجيب بخير يعود إليه أو شر ينتفي عنه ، وقف السؤال . فالوصول إلى حصول الخير هو الغرض المطلوب بذاته .

اما الأغراض الخاصة للفاعل فهي مثل الشفقة والرحمة والعطف على الغير والفرح بما يحسن إلى الغير ، والغم بما يقع من التقصير وغير ذلك من دواع يذم عليها ، أو تنحط به منزلة كماله فهي ليست بالخير الحقيقي .

وعلى هذا يكون الفرق بين ما يقصده الأول وما تقصده الموجودات ، ان ما يقصده الأول هو الخير الحقيقي ولذا يقال عنه انه جواد ، وما تقصده الموجودات هو خيرات مظنونة ، وعلى ذلك يكون الفرق بين معنى الجود والخير ، هو إفادة الغنى في جميع الحالات عن الإفادة كمالاً ، فيكون ذلك المعنى بالقياس إلى القابل خيراً وبالقياس إلى الفاعل جوداً ، وكل إفادة كمال فإنه يكون بالقياس إلى القابل خيراً ، سواء كان بعوض أو لا بعوض ، ولا يكون بالقياس إلى الفاعل جوداً ، إلا أن يكون لا بعوض ، فهذا هو البيان لحقيقة الخير والجود[6] ، فإذا قيل ان الله جواد ، معناه انه يفيد الوجود من غير عوض أو غرض من المدح ، أوالتخلص من الذم ، ولا يقصد به نفع الغير[7] ، والله تعالى يفعل الخير لأن الخير مقتضى ذاته ، فكما ان ذاته وصفاته هي خير ـ كما سبق ان ذكرنا ـ كذلك كل ما يصدر عن ذاته ، لا بد أن يكون تابعاً لهذه الذات مثل صدور الحرارة عن النار ، أو الضوء عن الشمس ، لأن فعله لذاته لا لداع دعاه إلى ذلك[8] فإذا كانت ذاته خير فكذلك فعله خير .

ثم يعقد ابن سينا مقارنة بين كيفية صدورالفعل عن الواجب وصدوره عن الإنسان ، فيرى ان كل فعل يصدر عن الفاعل فإنه ينقسم إلى قسمين : اما أن يكون بالذات أو بالعرض ، وما يكون بالذات ينقسم إلى ما يكون طبيعياً أو إرادياً ، وإذا كان

(5) ابن سيا : الشف ، الاهيات ص 298 .
(6) ابن سينا : المرجع السابق ص 298 .
(7) ابن سينا : الرسالة العرشية ص 13 ، وأيضاً الشهرستاني : نهاية الاقدام ص 399 .
(8) ابن سينا : المباحثات ، المسئلة 471 ص 233 .

الفعل يصدر عن علم فإنه لا يكون بالطبع ولا بالعرض فبقى أن يكون الفعل الصادر عن العلم هو ما يكون فعلاً بالذات وبالإرادة ، وكل فعل يصدر عن إرادة فهو يقسم الإرادة إلى أن تكون اما علماً أو ظناً ، أو تخيلاً ، ويضرب مثالاً على كل نوع من هذه الأنواع الثلاثة :

مثال ما يصدر عن العلم ، فعل المهندس والطبيب .

مثال ما يصدر عن الظن ، التحرز من خطر .

مثال ما يصدر عن التخيل ، أن يكون طالباً لشيء يشبه شيئاً عالياً ، أو طالباً لشيء يشبه شيئاً حسناً ليحصله لمشابهة للأمر العالي ، أو الأمر الحسن .

ولا يصح أن يكون فعل واجب الوجود بحسب الظن أو التخيل ، لأن ذلك لا يخلو عن الغرض ، والغرض فيه انفعال ، فإن الغرض يؤثر في ذى الغرض[9] ، وهو ينفعل به ، وواجب الوجود ـ كما سبق ـ وذكرنا ـ واجب من جميع الجهات فلا يصح أن يعلم شيئاً ويشتاقه ويحصله ، فإذا حدث منه غرض لا يكون من جهة انفعاله بالغرض بل لأن إرادته التي هي علم أرادت هذا الغرض ، اما نحن فتختلف الإرادة فينا ، لاننا إذا أرادنا شيئاً فاننا نتصور ذلك الشيء ، اما ظنياً أو تخيلياً أو علمياً ، وان ذلك الشيء المتصور موافق لنا ، والموافق هو أن يكون حسناً أو نافعاً ، ثم يتبع هذا التصور والاعتقاد شوق إليه إلى تحصيله ، فإذا قوى الشوق والاجماع حركت القوة التي في العضلات الالة إلى تحصيله ، ولهذا تكون أفعالنا كلها بغرض ، اما الفعل عند الباري فهو مخالف لفعلنا : فهو لا يكون تابعاً للتخيل ، وكذلك إرادته مخالفة لإرادتنا ، فإن فعله كما قال : كن فيكون[10] ـ وهذه النقطة سنتناولها بشكل أوسع في الباب الثالث عند مقارنة إرادة الله وفعله للخير بإرادة الإنسان وفعله .

ويوحد ابن سينا بين إرادة الله تعالى وعلمه حتى ينفى الغرض في فعل الخير عن الله تعالى ، ويرى ان الإرادة من جهة العلم هو ان « يعلم أن ذلك الشيء في نفسه خير وحسن ، ووجود ذلك يجب . . أن يكون وجوداً فاضلاً ، وكون ذلك الشي خيراً من لا كونه ، ولا يحتاج بعد هذا العلم إلى إرادة أخرى ليكون الشيء موجوداً »[11] .

فالعلم في الأول هو نفس الإرادة ، لأن هذه الموجودات على مقتضى ذاته

(9) ابن سينا : التعليقات ص 16 .

(10) ابن سينا : المباحثات ص 233 .

(11) ابن سينا : التعليقات ص 17 .

وذاته تقتضى الصلاح ونظام الخير في الكل ، فهي غير منافية لذاته ، وعلى ذلك يكون ما يصدر عنه من الخير هو مقتضى لخيرية ذاته فذاته خيرة ، فيكون ما يصدر عنها يتقضى الخير ، فهذه الأشياء مرادة ، ولو كانت منافية لذاته لما أوجدها ، وإذا لم تكن منافية له فهي على مقتضى ذاته ، فكل فعل يصدر عن فاعل وهو غير مناف له فهو مراده[12] . فعلى ذلك تكون كل الأشياء مرادة لواجب الوجود ، وهذا المراد هو المراد الخالي من الغرض ، فصدور تلك الأشياء عنه مقتضى لذاته المعشوقة له ، فيكون رضاه بتلك الأشياء لأجل ذاته وتكون الغاية في فعله ذاته ، ولذا ينفى ابن سينا القصد في الخيرية عن الله تعالى ، فالخير يفيد الخير لا على سبيل قصد ، بل على انه لازم عنه لأن ذاته خير وما يلزم عنه يجب أن يكون خيراً[13] .

وقد تأثر ابن سينا في هذا القول السابق بأفلوطين من خلال شرحه لتاسوعاته ، فيرى ان الخير الصادر عن الله في صدور الموجودات لا ينزل منه منزلة من يقصده ويجعله غاية ويطلب له وجوداً ، بل وجوده وجود يفيض عنه كل وجود على ترتيبه ، أو على ما يعلم هو من الأصلح في وجود كل شيء ، والأصلح لنظام الكل ، ويعلم أحسن ما يمكن أن يكون عليه الموجود أن يكون كذا ، فيصير المعقول عنده من امكان وجود الكل عنه على الوجه الأصلح لنظام الخير موجوداً وسبب عقله لذاته ، وعقله للنظام الفائض في وجود الكل[14] .

فكان فعل الله في إيجاد العالم الحاصل عن الفيض هو فعل لأجل الخير إلا أن هذا الفعل ليس بسبب داع دعاه إلى ذلك ولا غرض إلا نفس الفاعل ، لأن الفيض هو فعل فاعل دائم الفعل ، فهو فعل خال عن الإرادة ، لأن فيض الأول هو على سبيل اللزوم أي أن فعله ضروري لا اختيار فيه .

إلا أننا نرى أن هذا القول من ابن سينا ينال من فكرة الخلق الإسلامية ، وينكر أن يكون الخلق وفعل الخير هو فعلاً اختيارياً محضاً ، فابن سينا هنا قد أخطأ ليس فقط عندما حد من الحرية الإلهية حين قال ان الله مضطر لأن يوجد العالم ذلك لأنه صادر عن خيريته وطبيعته ، بل حد كذلك من الإرادة الإلهية التي جعلها عاجزة عن

---

(12) ابن سينا : التعليقات ص 17 نفس الصفحة .

(13) ابن سينا : المرجع السابق ص 102 .

(14) ابن سينا : شرح الاثولوجيا ص 62 ، ومن المعروف ان كتاب الاثولوجيا هو عبارة عن التاسوعة الرابعة والخامسة والسادسة لافلوطين ونسبت خطأ إلى أرسطو .

الاختيار بين إيجاد العالم وعدم إيجاده .

فهو يعتقد ان الأول إذا قصد شيئاً غيره صار هذا الشيء أعلى مرتبه منه في الوجود ، والمقصود اسمى كمالاً من القاصد ، بالإضافة إلى أن الباري إذا قصد كون العالم عنه ، أدى هذا إلى كثرة في ذاته ، فالفيض هنا ـ وهو إيجاد العالم وفعل الله ـ هو على سبيل الطبع ، بل هو فيض رضي به ، فالأول ، راض بفيضان الكل عنه ، فهو إذن راض بوجود الخير عنه ، وإذا كان ابن سينا يسلب الغاية عن فعل الحق الأول ، ذلك أن الفاعل الذي يفعل لغاية هو غير تام من وجهين ·

الأول انه من حيث يفيض وجود تلك الغاية ، فإن ذلك يقتضى كونه مستكملاً بذلك الوجود .

والثاني : هو من حيث يتم فاعليته بما هية تلك الغاية ، فإن ذلك يقتضى كونه من حيث ذاته ناقصاً في فاعليته ، ولما كانت من صفات الباري ـ كما سبق أن ذكرنا ـ انه واحد لا كثرة فيه ، ولا شيء قبله ، ولا معه ، فإذن لا غاية لفعله ، بل هو بذاته فاعل الوجود كله .

ويتفق رأي ابن سينا مع رأي الأشاعرة في نفي الغاية عن فعل الله تعالى ذلك انهم رأوا أن الباري خلق العـالم وأبدعـه ، لا لغاية يستند إليها في إبداعه ، ولا لحكمة يتوقف عليها الخلق ، بل كل ما أبدعه من خير وشر ، ونفع وضر لم يكن لغرض قاده إليه ، ولا لمقصود أوجب الفعل عليه[15] فالله لا يجب عليه شيء ولا يقبح منه شيء ، إذن لا يجب أن يكون فعله لغرض جلب مصلحة أو دفع مفسدة ، لأنه لو صح ذلك لكان محتاجاً للاستكمال ، والله تعالى يستحيل عليه الاحتياج ، فالله عندهم لا غرض لأفعاله ، إذ ليس يبعثه على الفعل باعث ، فلا غرض له في أفعاله ، ولا حامل له ، بل هو علة كل شيء صنعه ولا علة لصنعه[16] .

ولذا ينقد ابن سينا رأى المعتزلة بناء على ما سبق أن قاله في نفي الغرض عن فعله تعالى ، ذلك أن المعتزلة قد ذهبوا إلى أن الله تعالى حكيم ، ومعنى الحكيم عندهم هو من لا يفعل فعلاً إلا لحكمة ، فلا يخلو فعل من أفعاله عن صلاح فإن أفعاله على أحكام واتفاق ، فلا يفعل فعلاً جزافاً ، فإن وقع خيراً فخير ، وان وقع شراً

(15) سيف الدين الآمدي : غاية المرام في علم الكلام ص 244 ، وإذا كان الآمدي جاء بعد ابن سينا إلا اننا نذكره باعتباره ممثلاً للاتجاه الأشعري .

(16) الشهرستاني : نهاية الاقدام ص 397 .

فشر ، بل لا بد أن ينجو غرضاً ويقصد صلاحاً ويريد خيراً[17] .

فيذهب أبو الهذيل إلى أن الإله سبحانه محسن إلى عباده ، وانه جواد وانه لا يفعل إلا الخير ، وانه منزه عن الظلم والجور ، وانه خلق الخلق لمنفعتهم ثم رأى ان الإنسان تارة يفعل الشر ، لكن الإله الجواد المنزه عن فعل الشر لا يريد للإنسان إلا الخير .

ويدلل على ذلك القاضي عبد الجبار في أن الله تعالى لا يفعل إلا الحسن أما القبيح فلا يفعله ، فإنه تعالى عالم بقبح كل قبيح ، وعالم انه لا حاجة به إلى فعل القبائح ، بل هو غني عنها ، ومن هذه صفته لا يختار القبائح[18] ، بل يجب عليه أن يفعل الحسن الذي يأتي من ورائه الخير .

ولكن ابن سينا يرفض هذا الرأي الاعتزالي الذاهب إلى أنه يجب على الله تعالى فعل الخير والحسن فيرى ان الله تعالى إذا كان جواداً فهو مستغن عن إفادة الخير لغرض ، أو طلب قصدى لشيء يعود إليه ، فهو يفيد الموجودات خيراً ، لانه جواد ولا يلزكه انه يفيض الخير « فما أقبح ما يقال من أن الأمور العالية تحاول أن تفعل شيئاً لما تحتها ، لأن ذلك أحسن بها ، ولتكون فعالة للجميل ، فإن ذلك من المحاسن والأمور اللائقة بالأشياء الشريفة ، وأن الأول الحق يفعل شيئاً لأجل شيء وان لفعله لمية[19] ، فالأول لا لمية لفعله »[20] .

ويعقب ابن سينا على ذلك اننا إذا قلنا انه يجب على الله تعالى فعل الحسن نكون ساوينا بين مرادنا ومراد الأول ، « لكن ليس مراد الأول على نحو مرادنا ، حتى يكون له فيما يكون عنه غرض »[21] ، ولو كان أمر الله كأمرك لما خلق أبا الأشبال أعصل الأنياب أحجن البراثن لا يغذوه العشب[22] ، فكيف نحكم بالحسن والقبح أو الخير والشر في فعل الله وقياسنا وحكمنا يختلف عن قياسه وحكمه ، ولذا يقول ابن سينا « اعلم أن ما يقال من أن فعل الخير واجب حسن في نفسه شيء لا مدخل له في

---

(17) الشهرستاني : المرجع السابق ص 400 .
(18) القاضي عبد الجبار : المختصر ص 205 .
(19) ابن سينا : الإشارات جـ 3 ، 4ص 553 .
(20) ابن سينا : الشفاء ، الالهيات جـ 2 م 8 ف 4 ص 348 .
(21) ابن سينا : المرجع السابق ص 366 .
(22) ابن سينا : رسالة في القضاء والقدر ص 63 .

أن يختاره الغنى ، إلا أن يكون الاتيان بذلك الحسن ينزهه ويمجده ، ويزكيه ، ويكون تركه ينقص منه ويثلمه »[23] .

وإذا كان ابن سينا ينفي الغرض عن فعل الله تعالى فهو كذلك ينفي غرض الخيرية عن فعل العقول المفارقة ، فليس لها قصد في فعل الخير ذلك انه لا يجوز أن تفعل شيئاً لأجل الكائنات السفلية ، فهي في ذلك تشبه الباري في نفي القصد عن أفعالها ، لأن كل قصد يكون أنقص وجوداً من المقصود،و« العالي لا يكون طالباً أمراً لأجل السافل حتى يكون ذلك جارياً منه مجرى الغرض والعالي لا غرض له في السافل »[24] .

ولكن اليس في نفي القصد في الفعل عن الباري والعقول المفارقة ، ما قد يؤدي إلى نفي العناية ؟ والإجابة على هذا عند ابن سينا، ان العناية موجودة وغير منفية لأن العناية لا تكونّ إلا بالمبادىء الأولى فقط ، ثم هذه تؤدي إلى العناية بالكائنات وهي ليست لغرض ، لأن المعلول المستكمل بالعلة محال أن يفيد العلة كمالاً ، فلا يجوز أن يكون شيء من العلل يُستكمل بالمعلول بالذات لا بالعرض ، وانها لا تقصد فعلاً لأجل المعلول وان كانت ترضى به وتعلمه ، فالله لا يفيد الموجودات خيراً أو عناية مقصودة ، بل لأنه خير بذاته والموجودات لازمة عن ذاته فهي خيرة لا بغرض إفادتها الخير .

ويضرب ابن سينا عدة أمثلة يوضح بها رأيه فيقول : كما أن الماء يبرد بذاته بالفعل ليحفظ نوعه ، لا ليبرد غيره ، ولكنه يلزمه أن يبرد غيره ، وكذلك النار تسخن بذاتها بالفعل لتحفظ نوعها لا لتسخين غيرها ، ولكن يلزمها أن تسخن غيرها ، وكذلك القوة الشهوانية « تشتهي لذة الجماع ليتم لها اللذة لا ليكون عنها ولد ولكن يلزمها ولد ، والصحة هي صحة بجوهرها وذاتها لا لأن تنفع المريض لكن يلزمها نفع المريض ، كذلك في العلل المتقدمة فهناك إحاطة بما يكون علماً بأن وجه النظام والخير فيها كيف يكون ، وانه على ما يكون وليس في تلك »[25] ، فالله يفعل الخير لأن ذاته خير ويلزم عن خيرية ذاته خير وعناية ولكنها ليس خيراً وعناية مقصودة ـ وهو ما سنتناوله بشكل أكثر توضيحاً عند عرضنا لموضوع العناية الإلهية .

---

(23) ابن سينا : الإشارات جـ 3 ، 4 ن 6 ف 8 ص 560 .

(24) ابن سينا : المرجع السابق ص 558 .

(25) ابن سينا : الشفاء الالهيات م 9 ف 3 ص 398 ، 399 .

ثانياً : فعله تعالى في إيجاد العالم وعلاقته بصدور الخير والشر

هذاالفعل هو ما يحدده ابن سينا في القول بنظرية الفيض ، وهذه النظرية تبين لنا كيفية صدور العالم عن الله تعالى ، وسوف نستفيد بها في معرفة كيفية انتقال الخير الموجود في ذات وصفات الله إلى موجودات هذا العالم ، وكيف صدر الشر المتعلق بهذه الموجودات عن الخير المتمثل في ذات الله تعالى ، فكما سبق أن ذكرنا انه تعالى هو الخير المحض ، وخير بالذات فكيف صدر عما هو خير بالذات هذا الشر المتمثل في نقص الموجودات وما ينتج عنها من شرور ومفاسد ؟ .

1 ـ مصادر نظرية الفيض والصدور :

هذه النظرية استفادها ابن سينا من مصدرين أساسيين :

المصدر الأول : مصدر يوناني ـ أخذها عن أفلاطون وأفلوطين ، والقليل جداً من أرسطو فهو لم يأخذ عنه في هذه النظرية إلا قوله « أن فوق العالم إلهاً ، وإن هناك أفلاكاً ذات حركات مستديرة ، وانها تتحرك تحت تأثير العقول » واما استفادته الكبرى فكانت من أفلاطون وأفلوطين فأخذ قولهما « ان الواحد لا يصدر عنه الا واحد ، وان الأول يعقل ذاته ويعقل الأشياء على الوجه الكلي ، وان عقله لذاته يولد العقل الأول ، وان العقل يتأمل الأول ويعود إليه »[26] . اما تأثره بأفلوطين فقد ظهر من خلال الرسالة النيروزية .

المصدر الثاني : وهو المصدر الإسلامي ، أخذه عن الفارابي الذي استفاده عن اليونانية أو ربما من خلال اطلاعه على رسائل اخوان الصفا المتأثرة بالتراث الأفلوطيني .

ويعتبر الفارابي أول من أدخل هده النظرية في الفلسفة الإسلامية ، ذلك ان رسائل الكندي لا تذكر هذه النظرية ، سوى في قوله بفعل الفلك الأعلى فيما دون ، وبفعل كل شيء فيما دون ، وذلك في رسالته « في الفاعل الحق الأول » ورسالته في « الإبانة عن العلة الفاعلة للكون والفساد » .

إذن استفادة ابن سينا من الناحية الإسلامية كانت عن طريق الفارابي الذي يذكر هذه النظرية في العديد من كتبه ورسائله[27] مثل قوله ، « هذه الموجودات صادرة عن

---

(26) د . عثمان أمين : شخصيات ومذاهب ص 68 .

(27) الفارابي : المدينة الفاضلة ص 19 : 23 ، عيون المسائل ضمن الثمرة المرضية ص 58 ، 59 ، التعليقات ص 2 ،. وأيضاً السياسات المدنية ص 2 .

ذاته تعالى »[28] فكانت هذه النظرية عند الفارابي غير ما هي عليه تماماً عند المصدر اليوناني فإيجاد العالم عنده يأتي عن طريق الفيض والتعقل ، فإذا تعقل الأول مبدعه ، صدر عنه عقل الفلك الثاني ، ومن تعقل هذا لنفسه لزم عنه وجود الفلك الأقصى ، ويستمر فيض العقول بعضها عن بعض فيضاً ضرورياً ، وهكذا يستمر على طريقة مذهب الصدور في المذهب الأفلاطوني الجديد[29] .

فالركيزة الأساسية في نظرية الفيض عند ابن سينا هي الجانب اليوناني مضافاً إليها بعض الشروح والإضافات الإسلامية التي أضافها الفارابي وكذلك رسائل إخوان الصفا المتأثرة بنظرية الفارابي في ترتيب الموجودات وإن كانت الصورة التي قد موها عنها تختلف بعض الاختلاف عما نجده عند الفارابي . وإلى جانب هذا أيضاً أضاف ابن سينا بعض تعاليم المنجمين والطبيعيين لأن هؤلاء كانوا يجدون للأجرام العلوية أفعالاً وآثاراً في هذا العالم .

2 ـ ماهية نظرية الفيض والصدور :

يعرف ابن سينا الفيض بقوله « الفيض فعل فاعل دائم الفعل ولا يكون فعله بسبب دعاه إلى ذلك ، ولا غرض إلا نفس الفاعل». والفيض إنما يستعمل في الباري والعقول لا غير[30] . اما بقية الموجودات فيستعمل لها كلمة الصدور .

وتستند نظرية الفيض عند ابن سينا إلى ثلاثة مبادىء :

ـ المبدأ الأول : هذا المبدأ يتعلق بصفة الوجوب عنده ، فقد استفادها من تقسيمه للموجودات إلى ممكن وواجب ، والواجب ـ هو الله ، والممكن هو الموجودات الممكنة بذاتها الواجبة بالله .

ـ المبدأ الثاني : ويتعلق بصفة الوحدانية ، فواجب الوجود « غير داخل في جنس ، أو واقع تحت حد أو برهان ، بريئاً عن الكم والكيف ، والماهية والاين ، والمتى والحركة ، لا ند له ولا شريك ، ولا ضد فهو واحد من جميع الوجوه »[31] فهو بعد اثباته ان الله واحد يذهب إلى القول بان الواحد لا يصدر عنه إلا واحد[32] فيقول

(28) الفارابي : التعليقات ص 2 .
(29) دي بور : تاريخ الفلسفة في الإسلام ص 150 .
(30) ابن سينا : التعليقات ص 100 .
(31) ابن سينا : النجاة ص 251 .
(32) ابن سينا : شرح مقالة حرف اللام ص 23 .

« لا يصدر عن الواحد من حيث هو واحد أفعال شتى ، لأن اثبات كثير من الأفعال إلى الأول نقص له ، فإذا كان واجب الوجود بذاته واجباً من جميع جهاته فلا يجوز أن يكون أول الموجودات عنه كثيرة ، فالواحد من حيث هو واحد إنما يوجد عنه واحد »[33] ، أو كما يقول في موضع آخر « الواحد الحق البسيط من كل وجه لا يصدر عنه أكثر من واحد إلا على الترتيب النازل »[34] .

ويدلل على ذلك ، باننا لو قلنا صدر عنه اثنان لكان ذلك الصدور على جهتين مختلفتين لأن الاثنينية في الفعل تقتضي اثنينية في الفاعل ، والذي يعقل بذاته وإن كانت ذاته واحدة فلا يصدر عنها إلا واحد ، ذلك ان الأول إحدى الذات ، وليس هناك ما يمنع « أن يكون عن شيء واحد ذات واحدة ، ثم يتبعها إضافات كثيرة ، مثل الحكم والحال والصفة والمعلول »[35] .

ـ المبدأ الثالث : ويسميه ابن سينا مبدأ الابداع والتعقل ، وفيه يبين كيفية صدور العالم عن الأول ، وإن أول ما وجد هو العقل الأول ، فالإله لا يبدع إلا العقل الأول ، لأنه واحد .

ويفسر مراحل الصدور والابداع بان أول مايبدع عن الواجب عالم العقل ، ويشتمل على الموجودات الخالية عن المادة والقوة والاستعداد ، وهذه العقول هي خير ليس بها شر ، لأنها خالية عن المادة ، ثم العالم النفسي ، وهو يشتمل على جملة كثيرة من ذوات معقولة ليست مفارقة للمادة تمام المفارقة ولا داخلة فيها تماماً ، ولذا فهي أفضل الصور المادية وهي مدبرات الأجرام الفلكية ، « ثم عالم الطبيعة ويشتمل على قوة سارية في الأجسام ملابسة للمادة على التمام تفعل فيها الحركات والسكونات . . ، وبعدها العالم الجسماني وهو ينقسم إلى اثيري وعنصري »[36] .

وقد تأثر ابن سينا في قوله ان الأول يبدع عقلاً بأفلوطين ، الذي قال ان الواحد لا يصدر عنه إلا اقنوم ثان هو العقل وليس جسماً ، لأن كل جسم مركب من صورة وهيولى ، وهما محتاجان إلى علتين أو علة ذات اعتبارين ، وإذا كان كذلك استحال

---

(33) ابن سينا : النجاة ص 276 ، الشفاء الالهيات جـ 2 م 9 ف 4 ص 405 ، الإشارات ن 6 ف 9 ص 647 الشهرستاني : الملل جـ 2 ص 1121 ، وأيضاً دي بور : تاريخ الفلسفة ص 181 .

(34) ابن سينا : تفسير الصمدية ضمن جامع البدائع ص 27 .

(35) ابن سينا : الشفاء م 9 ف 4 ص 406 ، وأيضاً النجاة ص 277 .

(36) ابن سينا : الرسالة النيروزية ص 88 .

صدورهما معاً عن الله تعالى ، لما ثبت انه ليس فيه تركيب ، إذن فالصادر عن الأول هو جوهر عقلي[37] ، فأول ما خلق الله تعالى جوهر روحاني هو نور محض ، وقد اتفق على صحة هذا جميع الحكماء الإلهيين والأنبياء عليهم السلام كما قال الرسول ﷺ « أول ما خلق الله تعالى العقل »[38] .

فالباري يبدع الأشياء بذاته لا بتوسط غير ذاته ، بل يبدع العقل بذاته ولما تجلى للعقل عقله ، وعقل ذاته عقل منها كل شيء دفعة واحدة لا بطلب ولا بفكر .

فالإله إذا تعقل ذاته صدر عنه فعل أول ، أو عقل هو عقل محض ، « وهو أول العقول المفارقة ، ويشبه أن يكون هو المبدأ المحرك للجرم الأقصى[39] .

اما تفسير ابن سينا للكثرة المشاهدة في العالم ، انه ليس سببها من الله تعالى ، بل هي تبدأ من العقل الأول ، ذلك انه ممكن الوجود بذاته واجب بالأول فهو يعقل ذاته ويعقل الأول ضرورة ، وليست الكثرة التي له عن الأول ، بل بسبب ذاته لأنه يعقل الأول ، ففي ذلك كثرة ، ولذا تنسب إلى العقل الأول ثلاثة تعقلات :

أحدها : تعقله لخالقه تعالى .
الثاني : تعقل أن ذاته واجبة بالله تعالى .
الثالث : انه يعقل كونه ممكناً بذاته[40] .

فهو بتعقله لخالقه يصدر العقل الثاني ، ويعقل ذاته باعتباره واجب الوجود فيصدر النفس الكلية ، وهكذا بالنسبة لبقية العقول السماوية إذ يصدر عنها عقل ونفس وجسم فلك .

فالعقول المفارقة كثيرة العدد إلا أنها ليست موجودة معاً عن الأول بل يجب أن يكون أعلاها هو الموجود الأول ، ثم تتلوه العقول ، لأن تحت كل عقل فلكا بمادته وصورته التي هي نفس وعقل دونه ، فتحت كل عقل ثلاثة أشياء في الوجود[41] .

والقول بوجود ثلاثة أشياء منها النفس ، قد تأثر فيه ابن سينا بأفلاطون وقال بها

---

(37) ابن سينا : الإشارات ن 6 ف 41 ص 659 .
(38) ابن سينا : رسالة في معرفة النفس ص 5 .
(39) ابن سينا : الشفاء الالهيات م 9 ف 4 ص 404 ، وأيضاً الشهرستاني : الملل جـ 2 ص 1121 .
(40) ابن سينا : رسالة في معرفة النفس ص 15 .
(41) ابن سينا : الشفاء ، الالهيات م 9 ف 4 ص 406 ، النجاة ص 277 ، وأيضاً الهداية ص 275 .

ليبين خيرية الإله ، ذلك ان النفس إنما هبطت إلى الوجود لخيرية الباري ، فإن الله لما خلق هذا العالم أرسل إليه النفس ليكون هذا العالم حياً ذا عقل ، لانه لم يكن من الواجب إذا كان هذا العالم عظيماً متقناً في غاية الاتقان أن يكون غير ذي عقل ، ولم يكن ممكناً أن يكون العالم ذا عقل وليس له نفس ، لهذه العلة أرسل الباري إلى هذا العالم النفس الكلية لتسكن فيه ، ثم أرسل أنفسنا لتسكن في أجسادنا ، ليكون عالمنا هذا تاماً وكاملاً وعلى مثال العالم العقلي في التمام والكمال[42] . فكذلك يفعل ابن سينا عندما لا يكتفي بالقول في الفيض والصدور انه يصدر عنه فلك وعقل بل أضاف إليهما وجود النفس كزيادة للخير في الوجود .

فقد أخذ ابن سينا في تفسير وجود العالم بتفسير الفارابي مع تعديل قصد به أن تشتمل هذه النظرية على تفسير لوجود النفس أيضاً ، كما أضاف إليها مبدأه في تقسيم الموجودات إلي ممكنة وواجبة ، فالعقول والنفوس والأجرام السماوية تفيض وفقاً لهذا المبدأ ، ولكن هذه النظرية أخذت عنده اتجاهاً أكبر ، فأخذ في شرح أكثر لها ، وضرب العديد من الأمثلة لتوضيحها ، فكانت هذه النظرية أكثر شهرة على يده ، فهو وإن كان قد أخذها عن الفارابي فحافظ على المبادىء والطريقة وعدد العقول والأفلاك وطبيعتها ، لكنه وضح بعض النقاط وعمقها ، فجاءت أكثر انسجاماً[43] ذلك ان الفارابي قد جعل الفيض يصدر مثنى مثنى ، اما ابن سينا فقد جعله يصدر ثلاثاً ثلاثاً ذلك انه ما دام التعقل والاحداث شيئاً واحداً ، فينبغي أن يصدر عن كل عقل ثلاثة فيوضات متدرجة في الشرف والرتبة ، لا اثنان كما كان عند سابقه .

وقد عدل ابن سينا عن الأخذ برأي أرسطو في أصل الكون ، لأنه وجد فيه عيباً ظاهراً من ناحيتين :

- أمسك أرسطو عن الكلام في أصل الكون .
- كما انه لم يتحدث إلا حديثاً موجزاً عن الله وعلاقاته بالعالم والإنسان[44] .

---

(42) أفلاطون : محاورة فيدون ـ تحقيق د . علي سامي النشار واخر ص 248 ، 249 .

(43) لا اتفق بناء على رأي هذا مع ما ذهب إليه اميل برهيية في كتابه ـ تاريخ الفلسفة ، العصر الوسيط ـ ترجمة جورج طرابيش ص 124 ، حين يقول ان ابن سينا لا يضيف إلا نذراً يسيراً إلى ميتافيزيقا الفارابي ، لأن النظرية كانت عند ابن سينا أشمل وأكثر وضوحاً وتفصيلاً عما كانت عند الفارابي ، بل حاول ابن سينا أن يعطي أسماء إسلامية لمراتب العقول فكانت النظرية أكثر تطوراً عنده عن الفارابي بالإضافة إلى استفادته من العلوم الفلكية .

(44) عثمان أمين : شخصيات ومذاهب ص 67 .

فأراد ابن سينا أن يكمل هذا النقص بالقول بنظرية الفيض ، فهو وان اتفق مع أرسطو في أن للإنسان مكانه في الكون ، وهو على حدود عالمين ، عالم الأجسام وعالم الأرواح ، إلا أن الجديد هو أن الكون يصدر عن الواحد الأول بطريقة العلة الخالقة المؤثرة ، فبهذه النظرية سد ابن سينا ثغرة في مذهب أرسطو ، وهو الله في جهة والعالم في جهة ، فجاءت هذه النظرية حاملة لنفحات من نظريته الصوفية .

فابن سينا لم يقلد أرسطو تقليداً أعمى ، حتى ان ابن طفيل قد ذكر ، ان في كتاب الشفاء أشياء كثيرة لم تبلغنا عن أرسطو[45] ، فقد أضاف ابن سينا هذه الأشياء إلى فلسفة أرسطو ، في محاولة منه للتوفيق بين الفلسفة والدين كما فعل الفارابي قبله .

فالصدور بإيجاز ، إن الأول لا يصدر عنه إلا واحد ، هو العقل الأول وهذا العقل الأول بما يعقل الأول ينتج عنه وجود عقل تحته ، وبما يعقل ذاته توجد صورة الفلك الأقصى ، وبطبيعة امكان الوجود الحاصلة له المندرجة في تعقله لذاته ، وجود جرمية الفلك الأقصى .

وهذه العقول تفعل ما تفعل عن طريق وسط ، وهي لا تجاوز مادتها ، بل تفعل ما تفعل بتوسط مادتها ولا بد لها من نفس تؤثر بتوسطها ، وهكذا في كل العقول ، حتى يصل إلى العقل العاشر ، وهو العقل الفعال الذي يحرك الفلك الأخير الذي هو أقرب الأفلاك إلينا ، وهو المسيطر على العالم الأرضي ، فكذلك الحال في عقل عقل وفلك فلك ، حتى العقل الفعال الذي يدبر أنفسنا .

وإذا كانت هذه النظرية قد عرفت بنظرية العقول العشرة ، تبعاً لعدد الأفلاك على حسب ما قرره بطليموس في كتابه « المجسطى » ، لكن ابن سينا استفاد من النظريات الفلكية التي جاءت بعدها ، فقال ان هناك عشرة عقول منها تسعة لعالم السموات ، وواحد لعالم الأرض ، وإلى جانبها تسع نفوس فلكية هي التي تفسر الحركة ، وصلة الله تعالى بالعالم .

وعندما نصل إلى العقل الأخير يتوقف الفيض ، لأننا أصبحنا في عالم الاسطقسات الأربعة ، وعالم الكثرة وهو مقابل العالم الإلهي ، أي عالم الكون والفساد في مقابل عالم الأبدية .

---

(45) ابن طفيل : رسالة حي بن يقظان ص 63 .

وآخر ما يفيض عن الواحد هو المادة ، لكن هذه المادة هي مبدأ صوري ، وهنا يعود ابن سينا إلى رأي أفلاطون الذي يرى ان الله يعقل ضرورة ، وعقله هو كل ما هو كائن ، فالحقيقة عند ابن سينا كما هي عند أفلاطون ، حقيقة المثـال ، أو الفكرة والصورة(46) .

ونظرية العقول عند ابن سينا ، مثلها عند الفارابي تتوقف عند العقل العاشر ولكن ما يثير الدهشة ان هذه النظرية قد توقفت عند هذا العقل ، ولا يبين لنا سبب التوقف ، وإن كان أتى ببعض الأدلة إلا أنها ليست كافية أو واضحة وهذا ما دعا ابن خلدون إلى القول بأن هذا المذهب باطل « فاسنادهم الموجودات كلها إلى العقل الأول واكتفاؤهم به في الترقي إلى الواجب ، ما هو إلا قصور » .

وهذا العقل هو ما يسميه الفارابي وابن سينا بروح القدس ، ويسميه المتكلمون المتأثرون به بالروح الأمين ، وهو مصدر المعرفة الإنسانية الذي يتلقى منه الفلاسفة والأنبياء العلم عن طريق الكشف ، أو الاشراق .

فهذه النظرية استخدمها ابن سينا لكيفية تفسير صدور الكثرة عن الوحدة إلا أن هذه النظرية قد تعرضت لنقد شديد من الغزالي وكانت من أهم أسباب هجومه على الفلسفة والفلاسفة ، وقد وضعهـا الغزالي في مصـاف التعاليم الـزائفة ، وخـاطب صاحبها مع أصحاب المذاهب الفاسدة فقال « ما ذكرتمـوه تحكمات ، وهـو على التحقيق ظلمات فوق ظلمات ، ولو حكاه الإنسان في نومه عن منام رآه ، لاستدل به على سوء مزاجه »(47) .

وبسبب هذه النظرية وغيرها حاول الغزالي هدم الفلسفة ، مما أدى بابن رشد إلى نقد هذه النظرية ، وبيان انها ليست من الفلسفة حتى يعيد لها ما حاول الغزالي هدمه ، فيقول « والعجب كل العجب ، كيف خفي هذا على أبي نصر ، وابن سينا ، لأنهمـا أول من قال هـذه الخرافـات ، فقلدهمـا النـاس ونسبـوا هـذا القـول إلى الفلاسفة(48) ، ويرى انهما لو فهما كيف يكون الواحد علة على مذهب أرسطو لما تأدوا إلى هذا الهذيان ، وتلك الخرافات .

والذي دعا ابن رشد إلى الهجوم على هذه النظرية سببان :

---

(46) حنا الفاخوري : تاريخ الفلسفة ص 255 .

(47) الغزالي : تهافت الفلاسفة ص 146 .

(48) ابن رشد : تهافت التهافت ص 65 ، وأيضاً د . العراقي : المنهج النقدي ص 223 ، 224 .

أولهما : ان هذه النظرية تعد خروجاً على آراء أرسطو ، ومزجاً بآراء أفلاطون وأفلوطين في محاولة من ابن سينا للتوفيق بين الفلسفة والدين .

ثانيهما : ان هذه النظرية كانت السبب في الهجوم الذي شنه الغزالي على الفلسفة وإن كان ابن رشد لا يرى في التسليم بما جاءت به نظرية الفيض مساساً بقدرة الله تعالى ، وإرادته ، ولكنه أخذ عليهما القول بصدور المبادىء السماوية بعضها عن بعض ، فقال : « وإما ما حكاه ابن سينا عن صدور هذه المبادىء بعضها عن بعض ، فهو شيء لا يعرفه القوم[49] · فنظرية الصدور كما يرى ابن رشد لم تكن معروفة عند قدماء الفلاسفة .

ولذا فقد رأى ان في قول ابن سينا أن الفاعل الواحد لا يصدر عنه إلا مفعول واحد ، أدى إلى صعوبة إدراك كيفية وجود الكثرة ، لأن قولهم ان الفاعل الأول لا يصدر عنه إلا واحد يناقض قولهم ان الذي صدر عن الواحد الأول شيء فيه كثرة ، لأنه يلزم أن يصدر عن الواحد واحد ، إلا أن يقولوا ان الكثرة التي في المعلول الأول ، كل واحد منها أول ، بيد أن هذا لا بد أن يؤدي بهم إلى القول بأن الأوائل كثيرة[50] . ويرى ابن رشد لحل هذا الأشكال أن نقول « ان العالم صدر عنه واحد وان الواحد سبب الوحدة من جهة وسبب الكثرة من جهة »[51] .

كما انه يرى ، انه ليس هناك احتياج إلى صدور أو لزوم حتى نقول ان الفعل الواحد صدر من فاعل واحد ، بل يمكن القول بالعلة والمعلول . بان نقول أن المعقول علة العاقل ، فلا يمنع فيما هو بذاته عقل ومعقول أن يكون علة لموجودات شتى من جهة ما يفعل من أنحاء شتى ، وذلك إذا كانت العقول تتصور على أنحاء شتى من جهة ما يفعل من أنحاء شتى ، وذلك إذا كانت العقول تتصور منه على أنحاء مختلفة من التصور[52] . كما يذكر ابن رشد طرقاً أخرى لتفسير صدور الكثرة عن الوحدة[53] .

ولكننا نرى ان العوامل الحقيقية التي حملت ابن سينا إلى القول بهذا المذهب

---

(49) ابن رشد : تهافت التهافت ص 186 .

(50) ابن رشد : المرجع السابق ص 65 ، وأيضاً . العراقي : المنهج النقدي ص 220 .

(51) ابن رشد : تهافت التهافت ص 297 .

(52) ابن رشد : تفسير ما بعد الطبيعة مجلد 3 ص 1948 .

(53) د . العراقي : المنهج النقدي ص 224 ، وهو يحدد طرق لابن رشد في تفسير الكثرة في جدول مبين ص 225 .

يمكن رده إلى أمرين :

الأول : امكان رد هذا المذهب لنظرية الانبثاق إلى حدود العقيدة الإسلامية .

الثاني : انه كان يساوره مفهوم قائل ان الجواهر الحقيقية فعالة ، وإن فاعلية الوجود كانت تحدث ظواهر وموجودات ، وانه لم يكن من حيث النتيجة شيء غير طبيعي في كون أعلى العقول تحدث موجودات أعلى أيضاً .

وتعتبر هذه النظرية ما هي إلا محاولة من ابن سينا للتوفيق بين الفلسفة اليونانية والدين الإسلامي مضافاً إليها تأثره بالمسلمات العلمية والفلكية السائدة في عصره .

3 ـ تفسيره لصدور الشر عن الخير الذي هو الله تعالى :

يرى ابن سينا حسب النظرية السابقة إن العالم والمادة يصدران عن الله تعالى سواء كان بواسطة . أو بغير واسطة ، فالسؤال إذن كيف يصدر العالم بما يظهر فيه من شرور ، بل كيف تصدر المادة التي هي شر لأنها إمكان وقوة عن الله تعالى الذي هو خير مطلق محض ؟

نجد إن من المذاهب السابقة مثل المانوية ذهبت في الإجابة عن مصدر الخير ومصدر الشر إلى أن هناك إلهين ، إله يصدر عنه الخير وهو يختلف عن إله آخر يصدر عنه الشر ذلك إن اعتقادهم ان مبدأ الكائنات وكل ما في العالم من خير وشر ، ونفع وضر ، ليس هو إلا امتزاج النور والظلمة ، فما يحصل من الخير فيضاف إلى النور ، وما يحصل من شر فيضاف إلى الظلمة(54) .

إلا أن ابن سينا كفيلسوف مسلم لا يستطيع القول بآلهين ، إلا أنه قد استفاد منهم في تفرقته بين ارجاع الخير إلى مصدر والشر إلى مصدر آخر ، ذلك ان الله فيما يرى هو خير محض ومطلق وهو واجب بذاته ، والشر ليس مرده إلى طبيعة الله تعالى بل إلى ما يصطبغ به الوجود من قوة وكثرة وامكان ، فلو كان هذا الوجود واجباً بذاته ، لكان كله خيراً ولكان جوهراً واحداً وبسيطاً لا يشتمل على كثرة أونقص أو امكان .

فنظرية الفيض التي قال بها تذهب إلى أن العقل الأول يشتمل على امكان وكثرة ، وبهذه الطريقة استطاع أن يفسر نشأة الكثرة عن الله ، فالله بسيط ولكن الكثرة جاءت من العقل الأول ، ومن طبيعة الامكان الداخلة فيه ، لأن هذا العالم ـ كما سبق

(54) سيف الدين الآمدي : غاية المرام في علم الكلام ص 206 .

ان ذكرنا عند التفرقة بين معنى الواجب والممكن ـ هو واجب بالله ممكن بذاته ، ولولا هذا الامكان المتدرج في طبيعة العقل الأول لما تولد الشر .

فالامكان أصل الشر في الوجود ، وهو امكان قديم متدرج في الوجود ، وتحت الخير ، فكلما ازداد الوجود نقص الشر ، وكلما ازداد الامكان نقص الخير ، وهكذا يزداد الشر بـازدياد النفـوس ، والكرات السمـاوية ، ويكـون أكثر في عـالم الكون والفساد .

فالشر إذن ـ فيما يذهب ابن سينا ـ ينشأ من زيادة الامكان في الوجود ، لذا فهو يقسم الأمور الممكنة إلى ثلاثة أقسام :

ـ أمور تجوز أن تكون خالية من الشر فهي خير على الاطلاق .
ـ أمور لا تكون فاضلة فضيلتها ، إلا بحيث يعرض منها شر ما عند ازدحامات الحركات ومصادماتها .

ـ أمور فيها الشر إما على الاطلاق وإما بحسب الغلبة[55] .

ونجد ان هذا القسم الأخير ـ الذي لا خير فيه ، أو الغالب فيه ، أو المساوي له شر ـ ليس له وجود ، لأن الشر هو عدم وجود ، فإذا وجد لم يكن وجوداً .

واما القسم الأول الذي هو خير على الاطلاق ، فقد تحقق وجوده في العقل الأول والجواهر العقلية المفارقة .

ويقى القسم الثاني وهو القسم الغالب في وجوده خير وليس يخلو عن شر ، فكان بالأحرى له أن يوجد ، ذلك أن لا كونه أعظم شر من كونه ، ولذا فوجب فيضانه عن الأول ، فإن منع الخير الكثير تحرزاً من شر قليل هو شر كثير ، ولذا وجب أن يوجد عالم الكون والفساد وأن يصدر عن الأول ، بما فيه من مادة ـ وسنعرض لهذا بشكل أكثر من خلال الباب الثاني ـ « فإذا كان المقصود من الفيض إفادة ما وجوده وجود ثابت دائم بالعدد ، وإلى ما وجوده غير دائم ولا ثابت إلا بالنوع ، فلو أفيض

(55) ابن سينا : الإشارات ن 7 ف 23 ص 731 ، الشفاء الالهيات م 9 ف 6 ص 421 ، الرسالة العرشية ص 17 وأيضاً الشهرستاني : الملل جـ 2 ص 1138 ، وإذا كان ابن سينا يقسم الأمور الممكنة إلى ثلاثة أقسام إلا ان د . محمد عبده في تعليقه على كتاب الهداية لابن سينا يقسم هذه الأمور إلى أربعة أقسام ، 1 ـ ما غايته الذاتية شر ولا يعرض ان يتبعه خير ما ، 2 ـ ما غايته الذاتية شر ويعرض ان يتبعه خير ما ، 3 ـ ما غايته الذاتية خير ولا يعرض ان يتبعه شر ما ، 4 ـ ما غايته الذاتية خير ويتبعه ان يعرض له شر ما ص 287 . .

الوجود على أحد النحوين لم يكن الوجود مشتملاً على جميع أنحاء الوجود الممكنة ، فلم يجب أن يقف الوجود قبل الوصول إلى حيز الكون والفساد »[56] ، وسنرى عند الحديث عن العناية الإلهية أن وجود عالم الكون والفساد لا يمنع من القول بوجود العناية وهو الأبلغ في الامكان .

ولكن لماذا وجد العـالم على نمط يحوي الامكـان ؟ أليس من الممكن أن يفيض عن الله خيراً مطلقاً فقطظ ؟

لا محل لهذا السؤال في فلسفة ابن سينا ، لانه لم يقل بوجود جوهر واحـد مطلق ، بل قال بوجود جواهر كثيرة تصدر عن المبدأ الأول وتحتاج في تكثرها إلى افتراض الامكان مندرجاً فيها ، وعلة ذلك أن العالم في نظره داخلاً في مقولة الامكان وعلاقته بمبدعه كعلاقة الممكن بالضروري ، إلا أن هذا الامكان هـو إمكان أزلي وليس حادثاً في زمان معين .

فالأول كامل في جميع أفعاله ، ولا يدخل أفعاله خلل البتة ، ولا يلحقه عجز ولا قصور ، ولو توهم متوهم ان العالم يدخله خلل أو يتعقب ائتلافه ونظامه انتقاض ، لوجب من ذلك أن يكون غير تام القدرة والحكمة والعلم ـ تعالى عن ذلك ـ إذ قدرته سبب العالم وسبب بقائه ونظامه ، وهذه الآفات والعاهات التي تدخل على الأشياء الطبيعية ، إنما هي تابعة للضرورات »[57] أي للامكان المتدرج فيها .

فإن كان ينتج من الصدور قليل من الشر ، فإنه ينتج عنه كثير من الخير ، فالخير والكمال يفيض من الله على العقول ، ويقل كلما ابتعدت العقول عن المبدأ الأول ، ذلك ان العقل الأول يفيض من الله فيضاً ضرورياً وهو أكثر العقول جمالاً ، وأقواها ابداعاً ، وأشدها حباً ، لانه أقرب العقول من الله وعن العقـل الأول يفيض العقل الثاني فكلما ابتعدت العقول عن المبدأ الأول ضعف كمالها ، ونقص خيرها ، إلا أنها تشترك في الابداع لاشتراكها في صفتي الوجوب والعقل ، ولولا ذلك لما أبدع الإله عقلاً ، ولا أبدع العقل نفساً .

فالواجب يؤثر في العقول ، والعقـول تؤثر في النفـوس ، والنفوس تؤثـر في الأجرام السماوية ، والأجرام السماوية تؤثر في هذا العالم الذي تحت فلك القمر ،

---

(56) ابن سينا : شرح الاثولوجيا ص 61 .

(57) ابن سينا : التعليقات ص 62 .

والعقل المختص بفلك ما تحت القمر يفيض النور ، والإنسان يهتدي به في ظلمات طلب المعقولات مثل إفادة الشمس على الموجودات الجسمانية لتدركها العين .

ثالثاً : الله تعالى باعتباره خيراً أقصى

إذا كانت نظرية الفيض عند ابن سينا تمثل لنا كيفية صدور العالم عن الله عن طريق الحركة الهابطة المنتقلة من الله تعالى أي من العالم العلوي إلى العالم السفلي ، فمع هذه الحركة الهابطة توجد حركة أخرى صاعدة تمثل حركة عشق من الموجودات إلى العالم الذي يعلوها .

ويستفيد ابن سينا من فكرته عن اعتبار الله علة غائية تتحرك نحوه الكائنات ، ليفسر لنا كيفية انتقال الخير منه ، باعتباره خيراً أقصى تحرك نحوه بقية الكائنات سواء كائنات العالم العلوي بعقولها وأنفسها وأفلاكها ، أو كائنات العالم السفلي أو ما يسميه بعالم ما تحت فلك القمر .

ولكي يجيب عن كيفية هذا الانتقال ، نجده يعتمد على فكرتين متصلتين ، الأولى فكرة الحركة ، والثانية فكرة العشق[58] ، وهما مرتبطتان ذلك ان « العشق الحقيقي هو الابتهاج بتصور حضرة ذات ما ، والشوق حركة إلى تتميم هذا الابتهاج »[59] .

فالله تعالى فعله الأول انه يعقل ذاته ، التي هي مبدأ لنظام الخير في الوجود ، وهذا التعقل لا ينتقل من عقل إلى عقل ، لأن الحركة مستحيلة في الموجود الأول ، وكذلك لا ينتقل من معقول إلى معقول ، بل هو عقل واحد يعقل نظام الخير ، فالذي يحرك المحرك من غير أن يتغير بقصد ، واشتياق ، فهو الغاية والغرض الذي إليه ينحو المتحرك ، وهو المعشوق ، والمعشوق بما هو معشوق هو الخير عند العاشق[60] .

---

(58) فكرة العشق هذه أفرد لها ابن سينا رسالة خاصة كتبها للفقيه عبد الله المعصومي الذي كان أفضل تلاميذه ، وكان يقول عنه « هو مني بمنزلة أرسطو من أفلاطون : تاريخ حكماء الإسلام للبيهقي ، ص 102 ، والعشق اصطلاح ابتدعه ابن سينا ليدل على ما كان يجري في الفلسفة من تعريفها بانها « محبة الحكمة » ، كما بين أفلاطون ذلك في محاورة المأدبة ، ولكن ابن سينا غير اصطلاح الحب إلى العشق ، لأن العشق أقوى وأعمق ، وقد استخدم أفلاطون لفظ الحب ليكون طريقه إلى الخير الذي هو عنده منبع كل وجود ، وكذلك فعل ابن سينا الذي جعل العشق طريقاً إلى الوصول للخير الذي هو كمال كل شيء .

(59) ابن سينا : الإشارات ن 8 ف 18 ص 782 .

(60) ابن سينا : الشفاء الالهيات جـ 2 م 6 ف 5 ص 287 .

والله هو غاية العشق ، لأن كل غاية هي خير ، وواجب الوجود ، لما كانت الغاية فيما يصدر عنه كمال الخير المطلق ، كان هو الغاية في الخلق ، وكل شيء ينتهي إليه كمال قال ﴿ وإن إلى ربك المنتهى ﴾(61) .

ولكن الله تعالى عند ابن سينا ، هو المحرك دون ان يتحرك(62) ، لأنه لا يقصد غرضاً خارجاً عن نفسه لأنه يجمع في ذاته كل الكمالات ، فلا يوجد كمال خارج ذاته ليس له ـ وهو ما سبق ذكره في صفة الكمال لله .

وإذا انتقلنا إلى الموجودات ، فنجد انها تحتاج إلى قصد وحركة وإرادة ، ولكنها تختلف في درجاتها ، وعن هذه الحركة يذكر ابن سينا ان العقول المفارقة تحتاج في تعقلها إلى قصد وإرادة ، كما ان « كل دائم حركة بإرادة فهو متوقع أحد الأغراض المذكورة الراجعة إليه ، حتى كونه متفضلاً أو مستحقاً للمدح ، ـ اما الله . . . ففعله ـ أجل عن ذلك ، ففعله أجل من الحركة والإرادة »(63) .

ثم يقسم أنواع الحركة إلى ثلاثة أنواع : الحركة الطبيعية التي ترد الجسم إلى مكانه الطبيعي عندما يبتعد عنه ، والحركة القسرية التي تحدث ابتعاد الجسم عن مكانه الطبيعي ، أو تمنع من رجوعه إليه ، والحركة الإرادية الخاصة بالموجودات الحية ، والتي يقوم مبدؤها في القوى المحركة للنفس ، وحركة الأفلاك من هذا النوع الثالث .

ثم يذهب إلى أن الحركة الطبيعية هي حركة مستقيمة ، لأنها ترد الأجسام إلى أماكنها بطريقة مباشرة ، ولذا لا تكون الحركة المستديرة كحركة الأفلاك غير قسرية : وبما انه لا يوجد ما يدل على كونها قسرية ، فإننا نستنتج من هذا أن الأفلاك تتحرك بحركة اختيارية .

وحركات الأفلاك شبيهة بحركات النفوس ، لأن الفلك شبيه بالإنسان وهو كما قال حيوان مطيع لله تعالى(64) ، وكما انه له نفس تحركه ، فكذلك له عقل يدبره ، إلا أن المحرك القريب للأفلاك ليس طبيعة ولا عقلاً بل هو نفس ، وفي هذا يقول : ليس

---

(61) ابن سينا : التعليقات ص 62 ، والسورة سورة النجم : الآية 43 .

(62) ابن سينا : شرح حرف اللام ص 26 ، وهو في ذلك متأثر غير ارسطو الذي يترفع بالله أن يكون سبباً للحركة فقط ، بل يرى انه مفيد وجود كل جوهر يمكن أن يتحرك فعلاً عن حركة السماء ، فهو الأول وهو الحق .

(63) ابن سينا : الإشارات ن 6 ف 7 ص 559 .

(64) ابن سينا : النجاة ص 258 .

محرك الأفلاك القريبة قوة طبيعية ، ولا عقلاً ، بل نفس ، اما محركها البعيد ، فعقل .

ويرى ابن سينا ان السبب في أن محرك الأفلاك القريب هو نفس ، ومحركها البعيد هو عقل ، انه إذا كان المحرك القريب عقلاً ، كان ذلك يدعو إلى تغير حقيقة العقل ، ونحن نعلم ان المعقولات ثابتة لا تتغير ، اما النفس فتتبدل مفاهيمها وإرادتها ، وهي علة الزمان تتخيل الحركة والتغير ، اما العقل فلا يتغير لانه مفارق للمادة ، فالنفس تحرك جسم الفلك كما تحرك نفس الإنسان جسده ، وهي تحرك الفلك لتجعله مستعداً لقبول الخير .

وقد استفاد ابن سينا هذا القول من القدماء الذين ذهبوا إلى أن لكل محرك واحد معشوقاً ، وان لكل كرة محركاً يخصها ، ومعشوقاً يخصها ، فيكون لكل فلك نفس محركة تعقل الخير ، ولها بسبب الجسم تخيل ، أي تصور للجزئيات وإرادة للجزئيات ، ويكون ما تعقله من الأول وما يعقله من المبدأ الأول الذي يخصه القريب منه مبدأ تشوقه إلى التحرك ، ويكون لكل فلك عقل مفارق نسبته إلى نفسه نسبة العقل الفعال إلى أنفسنا ، وانه مثال كلي عقلي لنوع فعله فهو يتشبه به[65] .

وهذا القول يأخذ به ابن سينا ويعتقد ان كل متحرك نحو عاشقه يحتاج إلى مبدأ وغرض عقلي يعقل به الخير المطلق ، ويكون له ذات مفارقة وكذلك مبدأ للحركة وهو مبدأ جسماني ، ويضرب مثالاً لذلك بالحركة السماوية بانها نفسانية تصدر عن نفس مختارة[66] .

وكذلك النفوس الإنسانية يمكن أن تدرك هذا العشق ، وان تتجه نحو الخير المطلق ، فالعشق الخاص بالموجودات الروحانية ، والنفوس الإنسانية والسماوية هو عشق عقلي مراد[67] .

فالحركة تكون حركة من الموجود لاستكمال وجوده ، مثل حركة الفلك التي هي حركة عقل يشتاق إلى مصدره الأول ، وكذلك تكون كل حركة شوقاً إلى مصدرها وهو الله أو الخير المطلق ، فالحركة الفلكية تتحرك شوقاً إليه وطلباً للتشبه به في

---

(65) ابن سينا : الشفاء م 9 ف 3 ص 401 ، وأيضاً الشهرستاني : الملل جـ 2 ص 1134 .
(66) ابن سينا : الشفاء ص 401 .
(67) لويس جارديه : التصوف السينوي ـ ترجمة الاهواني ص 12 .

الكمال ، فهي إذن حركة على سبيل العشق والاستكمال[68] .

وعلى ذلك فكل مبدأ حركة ، لا يخلو إما أن يتوجه نحو شيء محدود أو يتوجه نحو دور يحفظه ، وكل منته إليه مطلوب طبع المتحرك أو إرادته ، وذلك كمال المريد ، فكل حركة نحو مبدئها الأول كانت لكمال[69] وخير .

فالعشق مبدأ كل حركة في الوجود ، فالنفوس السماوية لا تحرك أجرامها الفلكية الا لتنال من وراء ذلك كمالاً ، فلولا تعشقها للكمال والخير لما حركت أفلاكها ، ولولا رغبتها في الخير لما جهدت نفسها في الدوران ، وهكذا كل واحد من الهويات المدبرة لما كان بطبعه نازعاً إلى كماله الذي هو خيرية هويته ، المنبعث عن هو الخير المحض نافراً عن النقص الخاص ، ظهر أن لكل واحد من الموجودات المدبرة عشقاً طبيعياً وعشقاً غريزياً .

وهذا العشق الذي لهذه الموجودات هو الذي يحقق لها وجودها ، ذلك ان العشق هو سبب الوجود لها ، ولذا يقسم ابن سينا الموجودات إلى أنها مرتبة تحت أمور ثلاثة : اما أن يكون فائزاً بخاصية الكمال أو مصاباً بغاية النقص أو متردداً بين الحالتين حاصل الذات على مرتبة التوسط بين الأمرين ، والنوع الثاني غير موجود وهو ما يكون كله شر ، ويبقى النوع الأول والثالث فتكون الموجودات الحقيقية اما أن تكون موصوفة بالكمال ، أو موصوفة بالتردد بين الكمال والنقص أو الخير والشر . فإذن جملة الموجودات لا تعرى عن ملابسة كمال ما وملابستها له بعشق ونزوع في طبيعتها بل ما بوجد هو أن تكون متأحده لكمالها ملازمة له .

فوجود العشق ضروري للموحودات عند ابن سينا وأن من الحكمة الإلهية أن أوجدت هذا العشق في الموجودات لأنه تعالى من حكمته وحسن تدبيره ان غرز فيها عشقاً كلياً حتى تصير بذلك مستحفظة لما نالته من فيض الكمالات الكلية ونازعة إلى الاتحاد بها عند فقدانها ليجري به أمر السياسة على النظام الكلي ، « فواجب إذذ وجود هذا العشق في جميع الموجودات المدبرة وجوداً غير مفارق البتة »[70] .

ويقول ابن سينا أيضاً في موضع آخر ، « فإذا نظرت في الأمور وتأملتها وجدت

(68) ابن سينا : رسالة في الزيارة ص 34 .
(69) ابن سينا : عيون الحكمة ص 50 .
(70) ابن سينا : رسالة العشق ص 69 .

لكل شيء من الأشياء الجسمانية كمالاً يخصه وعشقاً إرادياً أو طبيعياً لذلك الكمال ، وشوقاً طبيعياً أو إرادياً إليه إذا ما فارقه ، رحمة من العناية الأولى على النحو الذي هي به عناية . فهذه جملة وتجد في العلوم المفصلة لها تفصيلاً »[71] .

ويحدد ابن سينا درجة العشق بانها تتناسب مع درجة الخيرية ، فكلما ازدادت الخيرية استحقاقاً استحق المعشوقية ، وازدادت العاشقية للخير[72] . فالله أكثر استحقاقاً للمعشوقية لانه أكثر خيراً فكما ان الله الغاية في الخيرية فهو أيضاً الغاية في المعشوقية[73] ، والله تعالى أكثر استحقاقاً للمعشوقية من العقل الأول ، لأنه خير أعلى وكمال مطلق ، والعقل الأول أكثر معشوقية من العقل الثاني وهكذا .

فالحركة التي يقصدها في انتقال الخير من الله تعالى إلى الموجودات هي حركة من العاشق نحو المعشوق الذي هو أكمل منه فإن « السافل منها معشوقه الخاص هو ما فوقه »[74] .

فالخير هو غاية حركة الأفلاك والنفوس، وهنا يبدو تأثر ابن سينا بأفلاطون فيأخذ عنه ان الله الذي هو الخير هو غاية النفوس البشرية ، وغاية الحركات السماوية[75] ، والأفلاك تتحرك إليه ، وإلى المثل الأعلى الذي هو مثال الخير عند أفلاطون ، وهي تتحرك حركات مستديرة على سبيل التسبيح لأمر الله تعالى كأن حركاتها عبادات قدسية[76]. وهذه الحركات شبيهة بحركات المجوس حول النار ، كلما تحركوا شعروا برغبة في الكمال ، وحاجة إليه فهم يفنون أنفسهم في الحركة من غير أن يدركوا الخير ويصلوا إليه ، ويتحدوا به كأن الخير المطلق حد نهائي .

فالخير بذاته معشوق ، ولولا ذلك لما نصب كل واحد منا أن يشتهي أو يتوخى ، أو يعمل عملاً ، فلولا أن الخيرية بذاتها معشوقة ، لما اقتصرت الهمم على إيثار الخير ، فالخير بحسب تحديد ابن سينا لماهيته ، هو « ما يتشوقه كل شيء في حده ، ويتم به وجوده ، أي رتبته وطبقته من الوجود كالإنسان مثلاً والفلك ، فإن كل

---

(71) ابن سينا : الإشارات ن 8 ف 19 ص 787 ، 788 .
(72) ابن سينا : رسالة العشق ص 71 .
(73) ابن سينا : المرجع السابق نفس الصفحة .
(74) ابن سينا : الإشارات ن 6 ف 30 ص 624 .
(75) ماجد فخري : الفلسفة الإسلامية ص 205 .
(76) ابن سينا : الشفاء ، الالهيات م 9 ف 2 ص 390 ، وأيضاً الشهرستاني : الملل جـ 2 ص 1131 .

واحد منهما يتشوق من الخير ما ينبغي له وما ينتهي إليه حده ثم سائر الأشياء على ذلك(77) .

فالخير عاشق للخير ، لأن العشق ليس في الحقيقة إلا استحسان الحسن والملائم وهذا العشق هو مبدأ النزوع إليه عند غيبوبته إن كان مما يباين ، والاتحاد به عند وجوده ، فكل واحد من الموجودات يستحسن ما يلائمه وينزع إليه(78) لأن الخير في كل شيء هو كونه على أتم أنحاء وجوده الذي يخصه(79) .

فكل موجود عند ابن سينا ينال من المعشوق الأول ـ أي الله ـ بقدر ما يستطيع أن يدركه من خير وكمال ، ذلك أن كل من يدرك ويعرف الخير ، فإنه يعشقه ، فالنفوس المتألهة تعشق العلة الأولى ، وكذلك النفوس البشرية والملكية ، لأن تحقيق كمالاتها يكون بتصور المعقولات على ما هي عليها بحسب طاقتها تشبهاً بذات الخير المطلق(80) .

ويحدد ابن سينا لكل موجود عشق غريزي فيه ، ولا يختلف في ذلك عقول ونفوس وأفلاك العالم العلوي أو النفوس البشرية ، بل ان الصورة والمادة أيضاً لهما عشق غريزي ، هذا العشق المتمثل في رغبة كل موجود في نيل كماله ، وهذا الكمال يتمثل في التشبه وتعقل ما هو أعلى منه ، والتشبه به بمقدار الامكان ، والتشبه هنا المقصود به هو تعقل ذاته في كمالها ، فيصير مثله في أن يحصل له الكمال الممكن في ذاته كما حصل لمعشوقه(81) .

ثم يحدد ابن سينا بعد ذلك عشق وكمال كل موجود بما يتفق مع ما ينزع إليه وما يكون موافقاً لطبيعته :

فكمالات العقول المفارقة مناسبة لطبيعتها ، فهي تشارك المبدأ الأول في

---

(77) ابن سينا : التعليقات ص 77 ، النجاة ص 229 ، الشفاء ص 355 ، وأيضاً يوسف كرم : العقل والوجود ص 127 ونجد أن هذا التعريف للخير وهو « ما يتشوقه كل شيء في حده » ، استفاده ابن سينا من أرسطو الذي يعرف الخير بقوله « هو ما يتشوقه الكل من ذوي الفهم والحسي » الفارابي : مسائل متفرقة ص 180 ، وكذلك تأثر برأي الفارابي الذي يعرف الخير بقوله « ان الخير ما يتشوقه كل شيء في حده ويتم وجوده » الفارابي : التعليقات ص 12 .

(78) ابن سينا : رسالة العشق ص 71 .

(79) ابن سينا : شرح الاثولوجيا ص 46 .

(80) ابن سينا : الشفاء ، الالهيات م 9 ف 2 ص 389 .

(81) ابن سينا : رسالة العشق ص 85 .

كمالها وفي إفاضة الجود ، وهي تملك منذ القدم أعلى درجات السعادة ، ومن حصل على ما تقتضيه طبيعته من الكمال لا يشتاق إلى اكتساب آخر ، ومع ذلك فإن العقول المفارقة تعشق المبدأ الأول ، لأن طبيعتها لا تخلو من الامكان .

وكمال النفوس المتألهة يكون بأن يصدر عنها صور عقلية قائمة بذواتها ، ويتم ذلك بالله تعالى وبمعرفته[82] ، اما عن العشق الخاص بهذه النفوس فهو غير مفارق لها البتة ، لأنها لا تخلو من حالتي الامكان والاستعداد ، فالعشق فيها يحقق كمالها .

اما عن كمالات النفوس الفلكية ، فهي تحريك الجواهر العلوية لاستبقاء عالم الكون والفساد تشبهاً بذات الخير المطلق ، وهي تأتي هذه التشبيهات لتحوز بها القرب من الخير المطلق ، ولتستفيد منه الفضيلة والكمال[83] .

وأما النفوس البشرية فلما كان لها حال الأستعداد ، فلها عشق غريزي إلى معرفة المعقولات التي هي كمالها ، كما أن كمالات النفوس البشرية هي صدور الفضائل البشرية عنها ، فكل موجود له عقل له عشق غريزي في ذاته للحق المطلق أولاً ، ولسائر المعقولات ثانياً .

ولا يوقف ابن سينا العشق الغريزي على الموجودات التي لها عقل فقط، ـ كما سبق ان أشرنا إلى ذلك بل أن عشق الخير وادراكه لا يتوقف على الموجودات التي لديها ادراك ، بل يرى ان موجودات عالم الكون والفساد ، مثل الأجسام الجامدة ، والصور النباتية لها أيضاً عشق غريزي ذلك أن العشق هو سبب كمالها ، فهو يحرك المادة نحو كمالها الذي هو عشقها لصورتها ، فالعشق الغريزي فيها ظاهر بوجهين :

أحدهما : ما نجد من ملازمتها موضوعها ، ومنافاتها لما يستحب عنه .

الثاني : ما نجد من ملازمتها كمالاتها ، ومواضعها الطبيعية متى حصلت فيها وحركت الشوقية إليها حتى باينتها كصورة الأجسام ، ومثل ميل النبات إلى تحقيق صورته ، وما يؤدي به إلى الحصول على الماء[84] .

فالمادة بها عشق غريزي نحو الصورة وكمالها هو الحصول على صورتها ذلك أن الصورة خير ، وكمال الوجود هو كمال الخير ، ولا خير في المادة إلا بما يفيض

---

(82) ابن سينا : المرجع السابق ص 86 .
(83) ابن سينا : المرجع السابق ونفس الصفحة .
(84) ابن سينا : المرجع السابق ص 73 .

عليها من واهب الصور ، وهي تعشق الصورة والعشق هو علة الابداع كما هو سبب البقاء ، فإذا كانت المادة أشبه بالمرأة القبيحة كلما انكشف قناعها غطت ذمائمها[85] ، فالصورة هي القناع الذي يكسب المادة جمالاً ، وهي تعشق هذا القناع لأنه كمال وخير ، و« لكل شيء من الأشياء الجسمانية كمالاً يخصه ، وعشقاً إرادياً وطبيعياً لذلك الكمال[86] ، كذلك الأعراض فعشقها ظاهر في ملازمتها الموضوع أيضاً ، وذلك بين عند ملابستها الأضداد في الاستبدال بالموضوع ، فإذن ليس تعرى شيء من هذه البسائط عن عشق غريزي في طباعه[87] .

فلكل موجود من الموجودات عشق غريزي ، هو سبب وجوده ، ولولا هذا العشق لما حصل الموجود على شيء من الكمال ، وبالعكس يقال ، ان في كل واحد من الموجودات عشق غريزي لكماله . وبهذا الكمال يتم لهذا الموجود خيريته ، وبما انه لا يوجد أكمل من العلة الأولى ، فهي إذن معشوقة من الجميع .

ويرى ابن سينا أن الخير المطلق يتجلى لعاشقه ، ولكن تختلف درجات التجلي باختلاف الموجودات وبحسب درجتها من الكمال . وهنا يعرض لقول أرسطو قوله[88] : « علة بذاته للخير والكمال بحسب الامكان » ومعناه ان امكان الخير والكمال في الموجودات عنه مختلف فإن إمكان الخير والكمال في العقول والأبديات ، هي بخلاف امكانه في الكائنات الفاسدة ، وكل شيء يقبل الخير والكمال بحسب ما في حده[89] . ويرى ابن سينا ان عبارة « اكمل ما في الامكان » تشبه بعض أقوال الصوفية ، وهو ما يعرف عندهم بالاتحاد[90] .

والخير فيما يذهب ابن سينا متجل بذاته لجميع الموجودات ، ولو كانت ذاته محتجباً عن جميع الموجودات غير متجل لما عرف ولا نيل منه الخير ، فهو بذاته متجل ، ولأجل قصور بعض الذوات عن قبول تجليه ، ولا حجاب إلا في

---

(85) ابن سينا : المرجع السابق ونفس الصفحة رسالة العشق ص 73 .

(86) ابن سينا : الإشارات ن 8 ف 9 ص 787 ، 788 .

(87) ابن سينا : رسالة العشق ص 73 ، وهو هنا يذكر العشق في البسائط الغير حسية ، وكذلك في النفوس النباتية والنفوس الحيوانية .

(88) ان المقصود بقول ابن سينا بكلمة (قوله) هو قول أرسطو ، وان كان من العسير تحديده في أي كتاب من كتب أرسطو كانت هذه العبارة لقصرها وعدم تمامها ، التعليقات ص 124 .

(89) ابن سينا : المرجع السابق نفس الصفحة .

(90) ابن سينا : رسالة العشق ص 87 .

المحجوبين ، والحجاب هـو القصور والضعف والنقص ، وليس تجليـه إلا حقيقة ذاته(91) .

ولكن كيف فسر ابن سينا وسيلة الموجودات لنيل عشقها من الخير المطلق ؟ وللإجابة عن هذا ، يذهب ابن سينا إلى أن الموجودات تنال خيرها من الأول ، وذلك بان تتشبه به في الغاية وليس الفعل ، مثال ذلك الأجرام الطبيعية إنما تتحرك حركاتها الطبيعية تشبهاً بالله في غايتها وهو الابقاء على مواضعها الطبيعية، وان لـم تتشبه به في مبادىء هذه الغاية وهي الحركة(92) .

كذلك الجواهر الحيوانية والنباتية ، تفعل أفعالها الخاصة بها تشبهـاً بالله في ابقاء أنواعها وأشخاصها وقدرتها ، وان كانت لا تتشبه به في مبدأ هذه الغـايات ، كالجماع والتغذى(93) .

والنفوس البشرية تفعل أفاعيلها العقلية والعملية الخيرية تشبهاً به في غاياتها بأن تكون عادلـة وعاقلة ، وإن لم تكن تشبهـه في مبادىء هـذه الغايـات كالتعلم ومـا شاكله(94) .

والنفوس الإلهية الملكية كذلك تتحرك ، وتفعل أفاعيلهـا تشبهاً بـه في ابقاء الكون والفساد والحرث والنسل ، وفي كون القوى الحيوانية ، والنبـاتية والـطبيعية والبشرية متشبهة به في غايات أفاعيلها دون مبادئها ، لأن مبـادئها إنمـا هي أحوال استعداية قوية ، والخير المطلق منـزه عن مخالـطة الأحوال الاستعـدادية القـوية ، وغاياتها كمالات فعلية(95) .

إذن ما يربط الموجودات بالله تعالى هو عشقها لنيل خيرها وكمالها بالتشبه به على حد إمكان كل موجود ، وذلك عن طريق الحركة الهابطة والصاعدة تمثل الحركة الأولى حركة الجود الإلهي الذي يفيض على الكائنات ، وتمثل الحركة الثانية العشق

---

(91) ابن سينا : رسالة العشق ص 88 ، وهذا الإله عند ابن سينا يشبه إله إخوان الصفا في انه مبدع الوجود ومفيض الوجود ، وهو متجل لجميع الموجودات ، ولولا تجليه لم يكن وجوداً ، ولم يكن خيراً ، وهو راض عن فيضان الكل عنه عاقل لنظام الخيـر في الوجـود ، د . جميل صليبـا : الدراسـات الفلسفية ص 139 .

(92) ابن سينا : رسالة العشق ص 89 ، وأيضاً الشهرستاني : الملل جـ 2 ص 1131 .

(93) ابن سينا : رسالة العشق ص 89 .

(94) ابن سينا : المرجع السابق ونفس الصفحة .

(95) ابن سينا : المرجع السابق ص 90 .

الذي يحرك الكائنات صاعدة لنيل الخير ، فالتيار الأول يتناقص بهبوطه من الملأ الأعلى ، والثاني يتزايد بصعوده من الأرض ، ليرتبط الوجود كله برباط الخير والعشق .

فإذن ما يربط الموجودات بالله تعالى عند ابن سينا هو علاقة الخير وهناك علاقة أخرى بينهما وهي علاقة العلم ، وهذه العلاقة تتضمن أيضاً جانباً آخر من عرض وجهة نظر ابن سينا في الخير والشر وهو ما سنعرضه في الفصل القادم .

الفصل الرابع

مشكلة العلم الإلهي وارتباطها بالبحث في الخير والشر

تمهيد

رأينا فيما سبق ان ابن سينا يتفق على وجود الخير والشر في العالم ، ويحدد الظواهر والأبعاد التي يظهر ان فيهما ، ومصدر كل منهما ، ثم يتساءل عما يوجد في العالم من شرور وفساد ونقص ، هل يعلمها الله تعالى أو لا يعلمها ؟ وإذا كان يعلمها فكيف أوجدها ؟ وإذا كان أوجدها ـ بطريق مباشر ، أو غير مباشر ـ فكيف يتفق وجودها مع ما يعرف من وجود العناية الإلهية؟

وللإجابة عن هذه التساؤلات سنعرض لرأي ابن سينا في مشكلة العلم الإلهي وصلة علمه بوجود الخير والشر ، لنرى هل يختلف ذلك إذا كان الله تعالى يعلم بعلم كلي ، أو علم جزئي ، أو يعلم بالعلمين معاً ، لنرى علاقة ذلك بتفسيره لوجود الخير الشر ، ونرى تعليله لوجود الشر على الرغم من وجود العناية أو العلم الإلهي ـ لأننا كما سنرى فيما بعد أنه يوحد بين كلمتي العناية والعلم الإلهي .

ولكن قبل أن نعرض لرأي ابن سينا عن العلم الإلهي وما يليه من حديث عن العناية وصلتها بالخير والشر ، سنعرض في البداية آراء السابقين عليه في هذا الموضوع ، لنرى وجهة نظرهم ، ومدى تأثر ابن سينا بهم واختلاف وجهة نظره عنهم ، ونعرف السبب في قوله برأي جديد يختلف إلى حد ما عن آراء السابقين عليه .

أولاً : الآراء السابقة على ابن سينا في العلم الإلهي وموقفه منها

يجد ابن سينا نفسه إزاء ثلاثة آراء في العلم الألهي :

الرأي الأول :

وهي نظرية أفلاطون ويتبعه فيها أفلوطين ، القائلة بأن المبدأ الأول الواجب من جميع جهاته هو فوق كل وصف ، وخاصة الوصف بالعلم ، وسبب رفضهم أتصاف الله بالعلم ، هو أن تقرير هذه الصفة سيؤدي إلى القول بالثنائية في الله ، وهي ثنائية الذات والموضوع ، أو العالم والمعلوم ، وعلى ذلك يكون الله غير عقل ، وإنما وضعوا العقل في مرتبة أقل من مرتبة الإله ، أو كما فعل أفلوطين بأن وضع الله تعالى في مرتبة الأقنوم الأول ، واطلق عليه الواحد ، ووضع العقل في الأقنوم الثاني الذي يصدر عن الأول أو الواحد .

وإذا كان أفلاطون ذهب إلى أن علمه تعالى بغيره ، صورة مجردة عن المواد غير قائمة بشيء من الموجودات ، لكنه يقول أن بين العالم المحسوس ، والعالم المعقول ، عالماً آخر يسمى عالم المثل ، ليس في تجرد الموجودات ولا في مقارنة المادة ، وكل كلى وكل جزئي من الخارجيات فلها صورة مجردة ، هذه الصورة الكائنة في ذلك العالم هي الحاضرة عند الله أزلاً وأبداً ولا يعتريها التغير .

ومن المؤكد أن مثل هذه النظرية لم تكن تقبل من فيلسوف إسلامي ، ذلك أنها تذهب إلى الانفصال التام بين العالم الألهي ، وبين عالم الموجودات ، ولذا فلا نجد لهذه النظرية أثراً في قول ابن سينا بالعلم الألهي .

الرأي الثاني :

وهو مخالف للرأي الأول ، وهو رأي أرسطو ، القائل بأن الله عقل محض يتحد فيه العقل والمعقول ، فمعقوله هو ذاته ولا شيء غير ذاته ، ولكن هذا العقل لا يعقل ما يوجد في الخارج ، لانه كما قال هناك أمور خير لها أنْ لا تبصر ، وان أمور العالم أقل من أن يعقلها الله تعالى ويضاف إلى رأي أرسطو هذا ، رأي الفارابي ،

الرأي الثالث :

وهو الرأي الإسلامي ، ويتضمن ما جاء به الإسلام ، وما ذكره القرآن الكريم من أن علمه تعالى يشمل كل شيء ، فلا يعزب عن علمه شيء في السموات

والأرض ، ويتضمن كذلك ما قال به المتكلمون من ان الله يعلم الكليات والجزئيات ، وأن علمه تعالى شامل الكون كله بأدق تفاصيله .

فهم يثبتون صفة العلم الإلهي ، ويستندون في استدلالهم على آرائهم بالكثير من الآيات القرآنية ، ولن نتناول في عرضنا لأرائهم اختلافهم حول صفة العلم الالهي ، هل هي عين الذات كما قال المعتزلة ، أم هي زائدة عن الذات كما قال الأشاعرة ، وإنما سنتناول وجهة نظرهم عن العلم الالهي حول معرفة الله تعالى للموجودات ، هل تتم بمعرفة جزئية جزئية من الجزئيات المتغيرة ، أم أنها معرفة كلية للقوانين التي تجري عليها الأمور العامة .

1 ـ الموقف الجدلي الإسلامي من مشكلة العلم الإلهي

سنتناول في عرض هذا الموقف لوجهة نظر المعتزلة والأشاعرة باعتبارهما أهم الفرق الكلامية :

(أ) رأي المعتزلة :

إذا كان للمعتزلة فيما بينهم أفكار واتجاهات مختلفة ، تختلف باختلاف أصحابها ، فإن الغالبية منهم يتفقون على ان الله يعلم الموجودات كلها ، علماً قديماً أزلياً .

اما عن صفات هذا العلم فهو « علم أزلي بما سيكون ، ونسبة ذاته أو وجه عالميته إلى المعلوم الذي سيكون ، كنسبته إلى المعلوم الكائن الموجود ، والعالم منا بما سيكون عالم على تقدير الوجود ، وبما هو كائن عالم على تحقيق الوجود ، فالمعلومات بعلم واحد جائز تقديراً وتحقيقاً ، وعندهم يجوز تقدير بقاء العلم ويجوز العلم الواحد بمعلومين ، ولا إستحالة فيه شاهداً وغائباً[1] ،وهذا رأي «معمر » : يرى معمر إن الله تعالى محال ان يعلم نفسه ، لأن شرط المعلوم عنده أن يكون غير العالم به ، فيكون العالم متميزاً عن المعلوم ، ولكنه رد هذا التميز خوفاً من أن يؤدي إلى الاعتقاد بأن علم الله مميز حقيقة عن ذاته ، فرفض القول بأن الله يعلم نفسه ، لأنه لا يجوز أن يقال بأن الله عالم بنفسه (ونفسه معلومة له ، لأن من شروط المعلوم عنده كونه عالماً به) ، ومن العجائب عالم بغيره وهو عالم بنفسه[2] ، ذلك أن صفة

---

(1) الشهرستاني : نهاية الاقدام ص 221 .

(2) عبد القاهر البغدادي : أصول الدين ص 95 .

العلم لله عز وجل عنده إنما هي مجاز لا حقيقة ، وإنما معناه انه تعالى لا يجهل ، فتكون المعادلة خالصة تامة بين ماهية الله وعلمه ، فالله عند المعتزلة عالم لذاته[3] .

ويوحد معمر بين علم الله ومعلومه ، وهو في ذلك يتفق مع غالبية المعتزلة فيرى ان علمه هو ذاته ، وعلى ذلك لا يكون العلم منفصلاً في الله ، ولكنه دائماً فيه قديم وغير مميز عن ذاته[4] .

رأى « أبي الهذيل العلاف » : ويرى أن علمه تعالى ليس بذي نهاية ، لأن ذاته ليست بذي غاية ولا نهاية[5] فإذاً هو علم لا متناهي ، كما ان الذات لا متناهية ، فالله يعلم حقيقة ليس بعلم أزلي مميز عن ذاته ، وليس بعلم مكتسب محدث ، بل انه عالم بذاته لأن الذات هي العلم ، والعلم هو الذات ولا يمكن فصلهما . فإذا نظرنا إلى العلم من جهة الذات الألهية فكان غاية له وهذا يعني عنده شمول العلم الإلهي لكل العالم بأجزائه ، فالعلم غير المتناهي يشمل العالم بأجزائه المتناهية اما « الجبائي » فيذهب إلى أن الله تعالى عالم بكل الأمور ، فعلمه منذ الأزل كامل شامل كل شيء حصل وسيحصل ، ذلك إن الله عالم بكل الأمور وبالأشياء في أوقاتها ، ولم يزل عالماً أنها ستكون في أوقاتها ، ولم يزل عالماً بالأجسام في أوقاتها وبالمخلوقات في أوقاتها ، لا معلوم إلا موجود ، ولا يسمى المعدومات معلومات ولا يسمى ما لم يكن مقدوراً ، ولا يسمى الأشياء أشياء إلا إذا وجدت ، ولا يسميها أشياء إذا عدمت[6] . فالله تعالى محيط بكل المعلومات لا تخفى عليه خافية لا في الأرض ولا في السماء[7] .

« القاضي عبد الجبار » : يعتبر من أهم شخصيات الفكر الاعزالي ولذا سنركز على رأيه باعتباره ممثلاً لرأي غالبية المعتزلة في مشكلة العلم الإلهي .

---

(3) ابن سينا : التعليقات ص 132 .

(4) البغدادي : الفرق بين الفرق ص 141 ، أصول الدين ص 95 ، وأيضاً البير نصري نادر : فلسفة المعتزلة ص 57 .

(5) الأشعري : مقالات الإسلاميين ص 165 ، الخياط : الانتصار ص 75 ، ابن حرم : الفصل جـ 2 ص 99 ، الشهرستاني : الملل جـ1 ص 49 وأيضاً د . محمود صبحي : علم الكلام ص 205 .

(6) الأشعري : مقالات الإسلاميين ص 158 ، البير نصري نادر : فلسفة المعتزلة ص 57 ، وأيضاً عبد الرحمن بدوي : مذاهب الإسلاميين س 290 .

(7) ابن أبي الحديد شرح نهج البلاغة مج 1 جـ 3 ص 293 وقد اعتمد المتكلمون في هذا على قوله تعالى ﴿ لا يعزب عنه مثقال ذرة في السموات ولا في الأرض ﴾ سورة سبأ آية 3 .

يعتمد القاضي عبد الجبار على البراهين العقلية لاثبات العلم الإلهي ، ومن هذه البراهين الاستدلال بالأفعال المحكمة على وجود فاعل لها . فلما كان من الضروريات العقلية لكل إنسان هو الانتقال من الأفعال المتقنة عند رؤيتها إلى العلم بأن هناك صانعاً علم بها ، وفعلها على هذا النحو من الاتقان ، فكذلك من يتفكر في أمور العالم من بدائع ونظام وعجائب ، علم ان هذا الأمر لصانع أحاط علماً بجميع الأسباب ، ذلك إن العلم المحكم لا يصح إلا من عالم ، كالكتابة والبناء والصياغة ، وما خلقه الله تعالى أبلغ في الأحكام من قبل ذلك ، نحو خلقه للإنسان على عجائب ما فيه من الصنعة والأعضاء والآلات ومجاري الطعام والشراب وغير ذلك فيحكم انه عالم[8] .

اما الاعتراض بأن في أفعال الله ما لا يظهر فيه الأحكام والاتساق ، مثل بعض الشرور والصور القبيحة ، فرده على ذلك ان ما ليس بمحكم من الأفعال قد يوجد من العالم ، كما قد يوجد ممن ليس بعالم ، وليس يجب إذاً وجد في أفعاله ما لا يظهر فيه الأحكام والاتساق أن يدل على أنه ليس بعالم ، وإنما يدل على كونه قادراً فقط .

فإن قيل إذا كان الله قادراً على أن يخلق هذه الصورة في غاية الحسن والتمام ، فما الوجه في خلقها ناقصة وقبيحة ؟

الرد عند المعتزلة لغرض حكمي ، وهو اللطف الإلهي لمساعدة الإنسان في اداء الواجبات . اما عن كيفية ذلك فيرد القاضي عبد الجبار ان الله خلق الصور غير تامة ليدعونا إلى الشكر على النعم ، إذ المعلوم ان أحدنا إذا رأي صورة ناقصة وقبيحة ، فإنه يكون عند ذلك أقرب إلى أداء الشكر الواجب على تحسين صورته واتمام خلقه[9] . فالسبب في إيجاد الله للصور القبيحة هي أن تكون منبهة للشكر على النعم .

كما يذهب القاضي إلى أن الله تعالى عالم فيما لا يزال ، ولا يجوز خروجه عن هذه الصفة بجهل أو سوء ، وانه عالم بجميع المعلومات على الوجه الذي يصح أن تعلم عليه ، ويشرح ذلك بقوله « إما الذي يدل على انه عالم لا يزال ، فهو انه لو

---

(8) القاضي عبد الجبار : المختصر ص 180 ، وشرح الأصول الخمسة ص 156 ، المغنى جـ 5 ص 221 157 ، وأيضاً عبد الرحمن بدوي : مذاهب الإسلاميين جـ 1 ص 408 .

(9) القاضي عبد الجبار : شرح الأصول الخمسة ص 158 ، 159 .

لم يكن عالما فيما لم يزل ، وحصل له علم بعد إذ لم يكن ، لوجب أن يكون عالماً بعلم متجدد محدث ، وذلك فاسد ، وإما الذي يدل على انه جل وعز سيكون عالمه فيما لا يزال ، هو انه يستحق هذه الصفة لذاته ، والموصوف بصفة من صفات ذاته لا يصح خروجه عنها ، وإما الذي يدل على انه تعالى عالم بجميع المعلومات على الوجه الذي يصح أن تعلم عليها وهو أن المعلومات غير مقصورة على بعض العالمين دون البعض ، فيجب في القديم تعالى صحة أن يعلم جميع المعلومات على الوجوه التي يصح أن تعلم عليها[10] . فالجزئيات معلومة كالكليات ، لزم من ذلك ان يعلمها الله تعالى .

ويجمل ابن سينا رأي المعتزلة في أن علمه لذاته ، وانه إذا قابل هذا المعلوم صار عالماً بذلك ، وإذا قابل به معلوماً آخر صار عالماً بذلك الآخر ، ومثلوه بالمرآة التي تقابل بها الشيء فتنطبع فيه صورته[11] .

وربط المعتزلة بين علم الله تعالى ونظام العالم ، وقالوا أن بينهما ارتباطا وثيقاً ، فإذا كان علم الله تعالى لم يزل ثابتاً فنظام العالم ثابت أيضاً ، لأنه لو تصادف وأصبح هذا النظام غير مطابق لعلمه تعالى ، فعلمه تعالى لم يعد كاملاً ، وهذا محال ، لأن علمه عندهم هو ذاته ، وفي هذه الحالة تكون ذاته غير كاملة وهذا تناقض ، فالله عالم بالأشياء كلها ، ولا يجوز حدوث شيء إلا وهو لم يزل يعلمه ، فالله عندهم يعلم بالشرور كلها ، وإن قالوا إنها لا تصدر عنه .

(ب) رأي الأشاعرة :

يذهب الأشاعرة في معرض استدلالهم على ان الله عالم ، بإثبات ذلك عن طريقين : الأول طريق عقلي ، والثاني طريق سمعي أي متخذ سنده من الآيات القرآنية .

فمن الأدلة العقلية قولهم ـ كقول سابقيهم المعتزلة ـ بالأفعال المحكمات لأن الأفعال المحكمات لا تقع منا على ترتيب ونظام كالصياغة والنجارة والكتابة والنساجة إلا من عالم ، وأفعال الله تعالى أدق وأحكم فكانت أولى بأن تدل على انه حي

---

(10) القاضي عبد الجبار : المرجع السابق ص 160 ، وأيضاً المختصر ص 180 ، المجموع من المحيط بالتكليف ص 140 .

(11) ابن سينا : التعليقات ص 132 .

عالم[12] ، وفي هذا يذهب الغزالي إلى أن من رأى خطوطاً منظومة تصدر على الاتساق من كاتب ، ثم استراب في كونه عالماً بصفة الكتابة ، كان سفيها في استرابته ، فإذن قد ثبت انه عالم بذاته وبغيره[13] .

ثم انهم دعموا الأدلة العقلية بأدلة نقلية استمدوها من الآيات القرآنية مثل قوله تعالى : ﴿ وانزله بعلمه ﴾[14] ، وقوله تعالى : ﴿ وما تحمل من أنثى ولا تضع إلا بعلمه ﴾[15] ، وقوله تعالى : ﴿ وعنده مفاتح الغيب لا يعلمها إلا هو ويعلم ما في البر والبحر وما تسقط من ورقة إلا يعلمها ولا حبة في ظلمات الأرض ولا رطب ولا يابس إلا في كتاب مبين ﴾[16] . هذه الآيات وآيات أخرى كثيرة يذكرها الأشاعرة كدليل على ان الله عالم[17] .

فالله عندهم عالم وعلمه محيط بكل شيء ، ماضياً وحاضراً ومستقبلاً ، وإضافة العلم الأزلي إلى الكائنات فيما لا يزال ، كإضافة الوجود الأزلي إلى الكائنات الحاصلة في الأوقات المختلفة ، فكما لا تتغير ذاته بتغير الأزمنة ، لا يتغير علمه بتجدد المعلومات[18] .

ويذهب الشهرستاني إلى أن الأشعري يكاد يتبنى موقف المعتزلة من العلم الأزلي بالمعلومات الحادثة ، إذ يستوى العلم الإلهي بما كان وما هو كائن وما سيكون ، فلا يتباين علم الله بالماضي عن علمه بالمستقبل ، فلا مجال إذن للقول بتغير العلم إذا تغير المعلوم من عدم إلى وجود .

ولكن كيف أثبت الأشاعرة علم الله تعالى بالموجودات الحادثة بعلم قديم منذ الأزل ؟

---

(12) الجويني : لمع الأدلة ص 83 ، وأيضاً الغزالي : الاقتصاد ص 90 وإذاكنا نذكر رأيهما على الرغم من انهما في فترة زمنية لاحقة على ابن سينا الا انهما يعبران عن رأي الأشاعرة كما تعرف عليه ابن سينا .

(13) الغزالي : المرجع السابق ص 90 واحياء علوم الدين جـ 1 ص 188 ، الرازي المسائل الخمسون ، تحقيق د . السقا ص 49 ، المطالب العالية جـ 3 ص 151 .

(14) سورة النساء : الآية 166 .

(15) سورة فاطر : الآية 11 .

(16) سورة الأنعام : الآية 59 .

(17) هذه الآيات السابقة يذكرها كثير من الأشاعرة ، مثل الأشعري في كتابه الابانة ص 141 ، وأيضاً الجويني : لمع الأدلة ص 89 .

(18) الشهرستاني : نهاية الاقدام ص 218 .

نرى ان الأشعري يعتمد في التدليل على ذلك بأدلة عقلية مثله مثل المعتزلة ، فيصطنع الموقف المعتزلي ، إذ لا انفكاك له بعد اثبات أزلية العلم ، فالله يعلم الموجود والمعدوم بعلم قديم ، وعلمه بالحادث وقت حدوثه وقبل حدوثه علم واجب ، والعلم بانه سيكون هو بعينه علم بالكون ، فالمعلومات بالنسبة لعلمه على وتيرة واحدة[19] .

فالله تعالى عندهم علم منذ الأزل بوجود العالم وقت حدوثه ، أو كما يذهب الغزالي ، ان العالم قد علم منذ الأزل انه سيوجد من بعد ، وعند الوجود علم بانه كائن ، وبعد الوجود علم انه كان ، وهذه الأحوال تتعاقب على العالم ويكون مكشوفاً لله تعالى ، وفي تغير أحوال العالم من ماض وحاضر ومستقبل لا يتغير علم الله في تلك الأحوال ، ويضرب الغزالي مثالاً على ذلك ، هو انا إذا فرضنا ان لنا علماً بقدوم زيد عند طلوع الشمس ، وعلمنا بهذا العلم قبل طلوع الشمس ، وهذا العلم لم ينعدم بل بقي ولم يتغير ، ولم يحدث علم جديد فيكون الشخص عالماً بقدوم زيد عند طلوع الشمس لأن علمه باق وثابت لم يتغير ، وعلى هذا يكون علم الله القديم بالحادثات فهو يعلمها منذ الأزل ، ويعلم وقت حدوثها وعلمه ثابت لا يتغير .

فعلم الله الواحد أفاد الإحاطة بانه سيكون وانه كائن وانه قد كان ، فهكذا ينبغي ان يفهم علم الله القديم الموجب بالأحاطة بالحوادث[20] .

إلا أن هذا الرأي من الأشاعرة سيرفضه ابن سينا فيما بعد ، لأنه ـ كما سنرى ـ يرى ان تغير العلم يؤدي إلى تغير الذات ، إلا أن الأشاعرة وباقي المتكلمين قالوا ان التغير في الإضافات لا يوجب تغيراً في الذات ، وكذا كونه عالماً بالمعلومات ، فعند تغير المعلوم تتغير تلك الإضافة ، فوجود زيد عند طلوع الشمس أو عدم وجوده يؤدي إلى تغير في الإضافة للذات وليس تغير في علمه تعالى .

ونستطيع ان نجمل رأي الأشاعرة في قول أحد رجالها معبراً عن فكر جماعته فيقول: « قال أصحابنا ان علم الله واحد ليس بضروري ، ولا مكتسب ، ولا عن استدلال ، ونظروا وأجمعوا على انه محيط بجميع المعلومات ما كان قد علم جميع

(19) الجويني : الارشاد ص 13 ، 98 ، البغدادي : أصول الدين ص 95 ، اليافعي : مرهم العلل المعضلة ص 328 ص 191 وأيضاً محمود صبحي : علم الكلام ص 468 ، 469 .

(20) الغزالي : الاقتصاد ص 129 ، الباقلاني : التمهيد تحقيق الخضري ص 40 ، البجوري : شرح الجوهرة جـ 2 ص 94 .

معلوماته ما كان منها وما يكون ، وما لا يكون انه لو كان كيف كان يكون ، وقد علم به استحالة المحالات ، وعلم علمه بنفسه »[21] .

فالاتجاه الجدلي الكلامي وان وجد فيه اختلاف بين بعضهم والبعض الآخر الا انهم يتفقون في اثبات صفة العلم الالهي لله تعالى واتفقوا على ان الله تعالى يعلم الجزئيات والكليات معاً ، وان علم الله تعالى بالجزئيات لا يؤدي إلى تغير في ذاته تعالى ، بل هو تغير في الإضافات بأن تعلم ان زيدا في البيت ، فينسب وجوده إلى علم الباري ، وإذا كان خارج البيت فقد انتفت الإضافة إلى علمه تعالى ، فكان علمه بانه وجد هو عين علمه بانه سيوجد ، فلا يلزم من تغير المعلوم من عدم إلى وجود تغير علمه ، كما ان علمه تعالى يختص بجميع الحوادث الجزئية وأزمنتها[22] .

فالموجودات يعلمها بعلم متعالى عن الزمان والدهر ، لانها منذ الأزل إلى الأبد معلولة له كل في وقته ، وليس في علمه الزمان بأجزائه الثلاثة ، أي الماضي والحاضر والمستقبل ، فما كان وما هو كائن وما سيكون جميعها حاضرة في علمه بأوقاتها .

فهل هذا الرأي الذاهب إلى ان علمه تعالى يختص بالجزئيات في أوقاتها ، والحادثات وقت حدوثها بما فيه من علم جزئي ، هل سيلاقي قبول ابن سينا؟

هذا عن الموقف الجدلي الإسلامي ، من مشكلة العلم الالهي ، فما هو اذن الموقف الفلسفي من نفس المشكلة؟ .

2 ـ الموقف الفلسفي السابق على ابن سينا من مشكلة العلم الالهي

سنتناول بالحديث عن هذا الموقف رأيين الأول رأي أرسطو والثاني رأي الفارابي ، وسنرى انه لم يخرج كثيراً عن رأي أرسطو .

(أ) رأي أرسطو :

ربط أرسطو موضوع العلم الالهي بالذات الإلهية ، وحول العلم الالهي المتعالي إلى ضرب من التفكير بالذات ، وتسليماً منه بفكرة الكمال الالهي اضطر إلى التخلي عن امكانية أي تبادل بين الكائن الأسمى من جهة ، وعالم الكون والفساد من جهة أخرى ، ذلك ان الإله عنده « صورة الصور وهو فعل محض وكمال محض فهو

---

(21) عبد القاهر البغدادي : أصول الدين ص 95 .

(22) الايجي : المواقف جـ 8 ص 75 ، وأيضاً العراقي : مذاهب فلاسفة المشرق ص 214 .

إذن عقل »[23] .

فإذا كان إله أرسطو عقل فهل يعقل أم لا يعقل ؟ أو هل لعقله فاعلية ؟ يجيب أرسطو عن هذا السؤال بقوله « انه إذا كان عقلاً ، وهو لا يعقل ـ كان ـ كالعالم النائم ، فهذا محال[24] ، أي انه طالما هو عقل فلا بد ان يعقل.

ولكن ماذا يعقل إله أرسطو ؟ وهل يعقل الأشياء أم يعقل ذاته فقط ؟

نجد ان أرسطو يطرح عدة تساؤلات ليرى إذا كانت الإجابة عنها تليق بكمال الله كما يتصوره فيرضى بها ، أو لا تليق فيرفضها ، ولذا فهو يتساءل بقوله اننا إذا قلنا ان الإله شيئاً غيره وليس جوهره معقوله ، لكان فيه قوة ، وبحسب هذا لا يكون جوهراً فاضلاً ، لأن الأمر الأفضل إنما هو في المعقول ، وأيضاً إن كان جوهره معقولاً فإنه لا يخلو من أن يكون عاقلاً لذاته أو لشيء آخر ، فإن كان عاقلاً لشيء آخر فما يخلو ان يكون عقله دائماً لشيء واحد ، أو أشياء كثيرة ، فيكون كماله لا في عقله ذاته ، لكن في عقل شيء آخر وهذا محال ان يكون الإله كماله أن يعقل غيره فأرسطو يوحد بين العقل والمعقولات في الإله أي انه يرجع العاقل إلى المعقول ، فلا توجد ثنائية بين العاقل والمعقول ، ولا تأثير من العقل على المعقول ، فالله هو العقل والعاقل والمعقول[25] .

ويذهب أرسطو إلى أنه في عقله لغيره انتقال وتغير والتغير نقص ، وفي ذلك يقول أرسطو « التغير فيه انتقال إلى الأنقص ، وهذا هو حركة ما ، فيكون هذا العقل ليس عقلاً بالفعل بل بالقوة[26] .

ويشرح ابن سينا السبب في ان أرسطو يعتبر التغير نقصاً ، والتغير سواء كان زمانياً أو كان تغيراً بإرادته يعقل من غيره أثراً ، وإن كان دائماً في الزمان لكنه بعد الذات في الرتبة الذاتية ، وإنما لا يجوز أن يتغير كيفما كان ، لأن انتقاله يكون إلى الشر لا إلى الخير ، لأن كل رتبة غير رتبته فهي دون رتبته ، فكل شيء يناله ويتصف به فهو دون نفسه[27] .

---

(23) ارسطو : مقالة حرف اللام ص 6 ، وأيضاً الفارابي : مقدمة الجمع بين رأي الحكيمين ص 31 .

(24) أرسطو : مقالة حرف اللام ص 9 .

(25) أرسطو : كتاب النفس ترجمة الاهواني ص 111 .

(26) أرسطو : مقالة حرف اللام ص 9 .

(27) ابن سينا : شرح حرف اللام ص 30 .

فأرسطو ينفي علم الله بالعالم فهو عالم فقط ، ثم من ضرورة علمه بذاته يلزم عنه من الموجودات وهي غير معلومة عنده ، فهو من ذاته يعقل كل شيء ، فهو يعقل العالم العقلي دفعة من غير حاجة إلى انتقال وتردد من معقول إلى معقول[28] ، لأن ذلك يعتبر في نظره سقوطاً يجب تنزيه الله عنه ، فكما ان من لا يبصر بعض الأشياء أفضل من أن يبصر[29] ، فلا يليق أن يعلم الله العالم وهو أقل منه ، فالله لا يعلم ما دونه وإلا كان ناقصاً ، لأن شرف العلم إنما يكون بشرف المعلوم ، وأشرف معلوم إنما هو ذاته المطلقة ، وهي الخير الأعلى ، فالله عنده لا يعلم إلا ذاته فهو يجهل كل ما عداه ، فليس له من صلة بالعالم ذلك انه لا يعرف الا ذاته ، فالله عقل ، لانه بريء عن المادة ، والله يعقل لانه عقل والعقل لا بد أن يعقل شيئاً ، وليس هناك ما هو أشرف من ذاته المعقولة البريئة عن المادة ، وهذه الأفكار سنجد لها تأثيراً عند ابن سينا .

ويشرح ابن سينا هذا القول من أرسطو في كتابه المباحثات فيقول : بيان ما ذكره أرسطو طاليس من أن الأول ، وإن كان يعقل غيره كان ذلك متعباً له ، وبيان من انه لا يبصر بعض الأشياء فهو خير من أن يبصر ، الجواب من خطه : يريد بهذا انه ان كان يعقل غيره على سبيل انتقال من معقول إلى معقول فهو أمر غير ذاتي له ، بل على سبيل الانتقال بأمر خارج ، والفصل الآخر : لعله يعنى به الجزئيات من حيث هي جزئية ، ويكون متعقلها متجدد الحال إذا عقلها من حيث هي جزئية ، وادراك أمثال هذه الأشياء أخس من لا ادراكها[30] . فليس الأفضل أن يعقل أي شيء اتفق بل أن يعقل ذاته ، ولذا فإن أرسطو يرى أن كمال ذلك العقل إذا كان أفضل الكمالات ، يجب أن يكون بذاته ، فإنها أفضل الموجودات وأكملها وأشرف المعقولات ، فالله لا يعلم المفردات الحسية ، ولا الجواهر العقلية التي يتركب منها عالم المفارقات ، لانه لا يناسب المبدأ الأول .

ثم يتساءل كيف يعلم من هو منزه عن كدر المادة ما في العالم من الاكدار والادناس والفواحش من غير أن ينتقص من صفاته شيء ، ثم لو قلنا ان له بالأشياء الخارجة عن ذاته علم ، لوجب أن يكون علمه مستفاداً منها ، ولا يكون عالماً بوجود تلك الأشياء ، فصار المبدأ محتاجاً إلى غيره لكي يكون عالماً ، وهذا لا يناسب

---

(28) ثامسطيوس : شرح حرف اللام ص 26 ، 27 .

(29) أرسطو : حرف اللام ص 9 ، وأيضاً Met. XIII, g 974, P. 24 .

(30) ص 184 .

جلال ذاته مع ما فيه من ادخال المادة في ذات الأول . وينتهي إلى وجوب أن يكون التفكير الإلهي منصباً على نفسه ما دام هو أكمل الأشياء وتفكيره هو تفكير في التفكير[31] .

ولكن هذا الرأي من أرسطو قد وجه إليه بعض الانتقادات من بعض تلاميذه فقالوا « ثم جعلت المحرك لا يعقل إلا ذاته بدعوى انه لا يليق بجلاله علم الأمور الدنيوية من الجزئيات الدنيئة ، ثم مثلته بقائد الجيش ، فكيف يقود الأمير الجيش إذا لم يبصره ، ولم يخطر له ببال ؟ وكيف يصح تدبير العالم من متحيز في نفسه مقصور على علم ذاته لا يجاوزها ، وإذا جحدت تدبيره إياه ، فمن أين وجود العالم في بدء نشأته ؟ ومن أين بقاؤه إذا لم يكن للمبدأ الأول حظ في تدبير أموره ، ولا أدنى المام به ، فكأنك قد جعلت الإله والعالم قطعتين منفصلتين لا اتصال لأحدهما بالأخرى[32] .

كذلك لا يفرق أرسطو بين العقل والعاقل والمعقول ، بل الكل فيه شيء واحد ، ولذا فهو يقول « فاما في الأمور العقلية فطبيعة الأمر وكونه معقولاً شيء واحد[33] ، أي أن العقل فيها والمعقول شيء واحد . وهذه المعاني الثلاثة واحدة فيه ، وهذا شيء مختلف عما هو في الإنسان الذي ينشطر فيه التفكير إلى عاقل ومعقول ، فيكون العقل فيه غير المعقول ، وإنما العاقل والمعقول يكونان فيه شيئاً واحداً وحقيقة واحدة ، إذ لا مجال للتفرقة بين الذات التي تعقل والمعقول الذي يتعقل ، وإنما التفرقة تكون في عالمنا الإنساني القاصر عن ادراك ما بين الذات والموضوع من هوية مطلقة .

لكن هذا المفهوم الأرسطي مناقض لفكر الإله كما جاءت في القرآن بانه عالم بكل شيء فهذا الرأي لم يكن يحظى بقبول الفيلسوف المسلم دون تقيد أو تحفظ ، إلا ـ اننا كما سنرى ـ ان الفارابي قد تأثر به وأخذ عنه الكثير من أقواله بل ان الرأي السابق لأرسطو قد أثر على ابن سينا أيضاً ، ذلك ان الإله عنده لم يتحرر إلا جزئياً من قيود الاستغراق في حب الذات وتأملها ، فهو مع استقلاله التام عن كل ما هو خارجه

(31) Ross (W.D) Metaphysica, Vol. III, 1074 b.

(32) ستلانا : تاريخ المذاهب الفلسفية ص 55 ، 56 .

(33) أرسطو : مقالة حرف اللام ص 10 ، الفارابي : الجمع بين رأي الحكيمين المقدمة ص 31 ، عبد الرحمن بدوي : أرسطو ص 171 ، عبد الرحمن مرحبا : من الفلسفة اليونانية إلى الإسلامية ص 202 ، وأيضاً محمد غلاب : مشكلة الألوهية ص 37 .

وكل ما هو غيره ، يعلم عن طريق علمه لذاته كل انبثاق عنه ، أعني الجواهر العليا في عالم الأفلاك وكذلك الجواهر الدنيا في عالم ما تحت فلك القمر .

(ب) رأي الفارابي :

على الرغم من ان الفارابي بحسب بيئته فيلسوف إسلامي ، إلا اننا نعتبره معبر عن ازدواج الفكر اليوناني بالفكر الإسلامي .

يبدأ الفارابي حديثه عن العلم الإلهي بان يثبت ان الله عقلاً ، ودليله على ذلك انه ليس بمادة ولا مادة له بوجه من الوجه ، فإنه بجوهره عقل بالفعل لأن المانع للصورة من أن تكون عقلاً ، وان تعقل بالفعل هو المادة التي فيها يوجد الشيء في وجوده ، ونجد ان هذا القول من الفارابي سيتأثر به ابن سينا فيما بعد ، ويحاول أن يثبت ان الله عقل عن طريق نفيه لوجود المادة في ذاته تعالى ، فالله عند الفارابي بريء عن المادة وغير محتاج إليها ، فهو بجوهره عقل بالفعل ، وتلك حال الأول فهو إذن عقل بالفعل[34] .

وبعد ان يثبت الفارابي ان الله عقل بالفعل ، يقول بانه معقول بالفعل ـ لانه كما سبق ذكره بريء عن المادة ، والمادة هي التي تمنع أن يكون شيء بالفعل ـ فالله عنده معقول من جهة ما هو عقل[35] ، ولكن ماذا يعقل الباري الذي هو عقل ومعقول ؟

يذهب الفارابي إلى أن هذا العقل لا بد أن يعقل ذاته ، لأن « الذي هويته عقل ليس يحتاج في أن يكون معقولاً إلى ذات أخرى خارجه عن تعقله ، بل هو نفسه يعقل ذاته ، فيصير بما يعقل من ذاته عاقلاً وعقلاً بالفعل وبأن ذاته تعقله معقولاً بالفعل ، وكذلك لا يحتاج في أن يكون عقلاً بالفعل وعاقلاً بالفعل إلى ذات يعقلها ويستفيدها من خارج ، بل يكون عقلاً وعاقلاً بأن يعقل ذاته[36] ، فالله عنده عقل وعاقل ومعقول ، وكلها عنده ذات واحدة وسنجد أن هذه الفكرة قد تأثر بها عن أرسطو سيتأثر بها كذلك ابن سينا .

ثم يعقد الفارابي مقارنة في ذلك بين الله والإنسان ، فيرى ان الأول فيه الذات التي تعقل هي التي تعقل ، فهو عقل من جهة ما هو معقول ، فإنه عقل وانه معقول

---

(34) الفارابي : أهل المدينة الفاضلة ص 8 ، وأيضاً السياسات المدنية ص 16 .
(35) الفارابي : أهل المدينة الفاضلة ص 8 ، وأيضاً د . العراقي : ثورة العقل ص 101 ، 102 .
(36) الفارابي : أهل المدينة الفاضلة ص 8 .

وانه عاقل ، وكلها ذات واحدة وجوهر واحد غير منقسم ، وبالنسبة للإنسان ليس المعقول منه معقولاَ بالفعل ، بل معقولاً بالقوة ثم صار معقولاً بالفعل بعد أن عقله العقل ، فليس المعقول من الإنسان هو الذي يعقل ، ولا العقل منه أبداً هو المعقول ، ولا عقلنا نحن من جهة ما هو عقل معقول ، فنحن عاقلون لا أن جوهرنا عقل ، فإن ما نعقله ليس هو الذي به تجوهرنا ، فالأول ليس كذلك[37] فهو ينزه الله عن صفات البشر .

ثم يحاول أن يثبت العلم لله على النحو الذي أثبت به عقل الله ومعقوله ، فيقول « انه عالم فإنه ليس يحتاج في أن يعلم إلى ذات أخرى يستفيد بعلمها الفضيلة خارجة عن ذاته ، ولا في أن يَعلم ويُعلم ، وليس في علمه بذاته شيء سوى جوهره ، فإنه يعلم وانه معلوم وانه علم فهو ذات واحدة ، وجوهر واحد[38] .

ثم يأخذ في التفرقة بين علم الأول وعلمنا ، ذلك ان علمنا ليس مثل علمه ، لأن علمنا يوجب الكثرة ويسمى علماً نفسانياً ، وعلمه لا يوجبه ويسمى علماً عقلياً بسيطاً[39] ويضرب مثالاً يوضح به فكرته :

بأن يفترض أن هناك رجلاً عاقلاً نبيها ، بينه وبين صاحبه مناظرة ، فيورد صاحبه كلاماً طويلاً ثم يأخذ هذا الرجل العاقل في ترتيب صورة صورة ، وكلمة كلمة ليعبر عن ذلك التفصيل بعبارات واضحة ، فيكون كلا القسمين علماً . إلا أن علم الرجل العاقل هو علم مبدأ وعلم للعلم الثاني ، والثاني علم انفعالي يوجب الكثرة ، في حين ان الأول لا يوجبها ، فيكون واجب الوجود على الوجه الأول أشد بساطة[40] ، ولكن كيف يعقل الأول الموجودات عند الفارابي ؟

يرى الفارابي أن الأول يعقل الفاسدات من جهة أسبابها وعللها كما تعقل أنت فاسداً من جهة أسبابه ، مثاله : إذا تخيلت انه كما عفنت مادة في عرق يتبعها حمى ، وتعلم مع ذلك من الأسباب شخصاً ما يوجد ، وتحدث فيه هذه ، فتحكم ان هذا الشخص يحم ، فهذا الحكم لا يفسد وان فسد الموضوع[41] .

---

(37) الفارابي : المرجع السابق ص 8 ، 9 .

(38) الفارابي : المرجع السابق ص 9 .

(39) الفارابي : السياسات المدنية ص 16 .

(40) الفارابي : التعليقات ص 24 .

(41) نجد أن هذا المثال الذي يذكره الفارابي سيأخذ به ابن سينا ومن هنا يتضح ان تأثر ابن سينا بالفارابي لا ينحصر في المبادىء والأفكار فقط بل يمتد إلى الأمثلة الدالة على فكرته .

فالله يعلم من الكائنات الفاسدة المبادىء والأسباب والقوانين التي تسير عليها ، فيكون عالماً بها من حيث هي أسباب كلية ، لا من حيث هي أسباب جزئية ، ذلك انه علم عقلي ، شأنه شأن كل تفكير أو علم عقلي يقوم على الكلى لا على الجزئي ، فواجب الوجود يدرك الأشياء على نحو كلي لا جزئي .

والسبب الذي دفعه إلى نفي العلم الجزئي عن الله أن العلم به يجعل الممكن واجباً ، لأن علمه لا ينفك بحال عن المعلوم ، فإذا علم بوجود شيء فلا بد أن يوجد وإلا انقلب علمه جهلاً والله منزه عن ذلك ، كما ان الجزئيات تتغير وتتبدل حيث توجد بعد ان تكون معدومة ، وتعدم بعد وجودها فهي في تغير دائم ، ولو علم الله بها لزم أن يتغير علمه ويتبدل تبعاً لتغير الجزئيات وتبدلها ، لأن العلم صورة مطابقة للمعلوم ، وإذا كان علم الله ثابتاً على وتيرة واحدة وليست له حالة متجددة فيستحيل علمه بالجزئيات .

وقد استفاد الفارابي من تفرقته بين الممكن والواجب في تقرير صفة العلم الإلهي ، فيرى ان ما سوى الله ممكن ، وكل ممكن مستند إليه تعالى ، فذاته إذن علة لكل شيء ، وهو يعلم ذاته بالضرورة ، والعلم بالضرورة يستلزم العلم بالمعلوم .

كما ان علم الله عنده سبب وجود الكائنات الفاسدة فيقول « انما ظهرت الأشياء عنه لكونه عالماً بذاته ، فإن علمه علة لوجود الشيء الذي يعلمه »[42] .

ويذهب إلى أن علم الله تعالى خارج عن الزمان ، فلا يدخل فيه الزمان بأقسامه من الآن والماضي والمستقبل ، فيقول « وعلمه للأشياء ليس علماً زمانياً »[43] .

ونجد ان هذه الأفكار عن العلم الإلهي عند الفارابي كانت لها أكبر الأثر في رأي ابن سينا الذي سيتابعه في الكثير منها ، ويختلف في البعض منها ، لما يضيفه من آراء تعتبر أكثر تعبيراً عن موقف فيلسوف إسلامي وقربا من النظرة الإسلامية . فما هو رأى ابن سينا إذن ؟

ثانياً : رأي ابن سينا عن مشكلة العلم الإلهي

يعتبر رأي ابن سينا عن العلم الالهي من أقرب موضوعات فلسفته إلى العقيدة

(42) الفارابي : عيون المسائل ص 6 .

(43) الفارابي : المرجع السابق ، نفس الصفحة .

الإسلامية لانه جعل علم الله تعالى محيطا بكل شيء على خلاف إله أرسطو الذي لا يعقل إلا ذاته . وسنتناول هنا علاقة ذلك العلم بالبحث في الخير والشر ، لانه إذا قال ان الله لا يعلم إلا ذاته فهو لا يعلم إلا ما هو خير ، الذي هو ذاته ، اما إذا كان يعلم الموجودات بعلم ما ، سواء كان كلياً أو جزئياً ، فهو يعلم بوجود الشر بوجه ما ، وقد صاغ ابن سينا رأيه عن العلم الالهي في قوالب أرسطية في كتبه الكبيرة ، فجعله علماً كلياً ، اما في رسائله الاشراقية فقد جعل العلم الالهي بالكون غاية تتجلى للكائنات التي تسعى شوقاً إلى كمالاتها المرسومة في ذلك العلم الإلهي ، فهو في هذه الرسائل يبدو ذو اتجاه أفلاطوني مع أفلوطيني مع بعض المؤثرات الإسلامية ، وبذلك تلقى صفة العلم الالهي عند ابن سينا ضوءاً جديداً على نظرية الله كعلة غائية مخالفة لما جاءت به فلسفة أرسطو .

وقد تناول ابن سينا هذا الموضوع في كتبه الكبيرة مثل : إلهيات الشفاء في المقالة الثامنة من خلال فصلين ، أولهما الفصل السادس[44] وهو بعنوان « انه تام ، بل فوق التام ، وخير ومفيد كل شيء بعده ، وانه حق وانه عقل محض ويعقل كل شيء وكيف ذلك ، وكيف يعلم ذاته ، وكيف يعلم الكليات ، وكيف يعلم الجزئيات ، وعلى أي نحو لا يجوز أن يقال يدركها » وثانيهما في الفصل السابع[45] وهو بعنوان « في نسبة المعقولات إليه ، وفي إيضاح ان صفاته الإيجابية والسلبية لا توجب في ذاته كثرة ، وان له البهاء الأعظم والجلال الأرفع والمجد غير المتناهي وفي تفصيل حال اللذة العقلية » .

وكذلك في القسم الثالث من النجاة ، المقالة الثانية ، يتناول هذا الموضوع في عدة فصول منها . اما في كتابه الإشارات فيذكره في القسم الإلهي من خلال النمط الرابع ، والنمط السابع ، والنمط الثامن ، وهذا من خلال فصول متفرقة ، وكذلك كتابه الهداية ، اما في رسائله الاشراقية ، فقد تناول هذا الموضوع من خلال الرسالة العرشية ، ورسالة في الزيارة وإجابة الدعاء ، ورسائل في الحكمة والطبيعيات .

1 ـ الله تعالى عالم بذاته :

يحاول ابن سينا اثبات العلم لله بنفس طريقة الفارابي السابقة ، وهو ان يثبت

---

(44) ص 357 .

(45) ص 362 ، ونجد ان استاذنا د . عاطف العراقي قد سبق وأفاض في دراسة هذا الرأي في كتابه : مذاهب فلاسفة المشرق ص 217 ، 218 .

ان الله عقل[46] ، وهو تعالى عقل لانه صورة خالصة بريء عن المادة وعلائقها[47] ، فالأول معقول الذات قائمها ، فذاته مجردة من المواد ولواحقها[48] ، فإذا كان واجب الوجود بريء عن المادة فهو عقل محض ، ذلك ان المادة ولواحقها هي التي تجعل الموجود حسياً لا عقلياً .

ويرى ابن سينا أن من طبيعة الوجود ان تعقل ، ولكن قد يعرض لها أن لا تعقل إذا كانت في مادة أو مكنونة بعوارض المادة ، وكل ما هو بذاته مجرد عن المادة فهو بذاته معقول فهو عقل ومعقول ، وليس في الأمر أثنينية فليس هنالك موضوع مستقل عنه ، إنما العقل والمعقول هو الذات .

إلا أن هذا الاستدلال على أن الله تعالى عاقل عند ابن سينا بنفي المادة لا يعد دليلاً في رأي الشهرستاني ، لأن نفي المادة لا يؤكد ان الله تعالى عالم ، وهو في ذلك كمن نفى التناهي والانقسام والاين والكيف عنه ، لم يجب من ذلك أن يكون عالماً ، كذلك فنفى الجسمانية والهيولانية لا يقتضى أن يكون عالماً[49] .

فالأول عقل صرف لانه خال عن المادة ، وهو عاقل لأن من طبيعة العقل أن يكون معقولاً ، وهو معقول لأنه يعقل ذاته ، فذات الباري تقتضي كونه عقلاً وعاقلاً ومعقولاً ، ولكن هذا يختلف عما يوجد فينا ، إذ ان الأول لا توجد فيه ثنائية ، لأن العقل والمعقول في ذات الله هو ذاته ، ولو كان ما يعقله الله شيئاً آخر غير ذاته لكانت هناك ثنائية ، ولانقسمت الذات الإلهية إلى عاقل ومعقول ، فكونه عاقلاً ومعقولاً لا يوجب فيه كثرة البتة[50] وهذا الحكم لا يصح إلا في الأول[51] . اما الإنسان فتوجد فيه ثنائية . وهنا يبدو تأثر ابن سينا بأرسطو الذي لا يفرق بين العقل والعاقل والمعقول في ذات الباري .

وفي العبارات السابقة لا يوجد أمامنا إلا إله أرسطي يعقل ذاته المعقولة له غير

---

(46) نجد في بعض كتب ابن سينا انه يثبت أولاً العلم ثم يثبت بعد ذلك ان الله عقل وعاقل ومعقول ، وفي كتب أخرى يثبت العكس ، وان كنا سنأخذ بالرأي الثاني لانه الطريق الذي سار عليه أرسطو والفارابي من قبل .

(47) ابن سينا : الشفاء ، الالهيات م 8 ف 6 ص 357 ، النجاة ص 244 ، الإشارات ن 4 ف 28 ، ص 481 ، الهداية ص 262 ، وأيضاً الهشرستاني : الملل جـ 2 ص 1114 .

(48) ابن سينا : عيون الحكمة ص 58 ، وأيضاً النجاة ص 243 .

(49) الشهرستاني : نهاية الاقدام ص 224 .

(50) ابن سينا : النجاة ص 245 ، وأيضاً الشهرستاني: الملل جـ 2 ص 1114 .

(51) ابن سينا : التعليقات ص 159 .

عابىء بالعالم، ولو وقف ابن سينا عند هذا الحد في علم الله لكان مفضلا ومتابعاً لفلسفة أرسطو ، أكثر من محاولته إيجاد فلسفة إسلامية لها أساس فكري وديني معين .

فإذا كان أرسطو ذهب إلى القول بأن كثيراً من الأشياء لا تبصر خير من أن يبصر ، فوقف علم الله على ذاته ، إلا أن ابن سينا يرفض هذا الزعم ويرى خطأه ، فيقول « ان عني الرجل أن الأفضل يعقل ذاته فقط ، فقد قال ما ليس بممكن[52] فهو يذهب في مشكلة العلم الإلهي إلى أبعد من أرسطو فيرى ان الله يعقل شيئاً آخر غير ذاته فما الذي يعقله أو يعلمه الله تعالى ؟

2 ـ الله تعالى يعلم الموجودات :

يذهب ابن سينا إلى أن الله يعلم بالإضافة إلى علمه بذاته علماً بالموجودات وهو يعلم بها من ذاته[53] لأن ذاته سبب للأشياء كلها[54] . فواجب الوجود يجب أن يعقل ذاته بذاته على ما تحقق ، ويعقل مابعده من حيث هو علة لما بعده ومنه وجوده ، « ويعقل سائر الأشياء من حيث وجوبها في سلسلة الترتيب النازل من عنده طولاً وعرضاً » فيكون « ادراك الأول للأشياء من ذاته هو أفضل أنحاء كون الشيء مدرِكاً ومدرَكاً »[55] .

ويفسر ابن سينا علم الله للأشياء من ذاته مبدأ للموجودات ، والموجودات معقولات هي غير خارجة عن ذاته لأن ذاته مبدأ لها ، فلا شيء من الأشياء يوجد إلا وقد صار من جهة ما واجباً بسببه ، فالأول يستفيد علم الموجودات من وجودها ، بل يفيدها الوجود فهو يعقلها فائضة عنه ، ففي عقله لذاته عقله لها[56] . ومن هذا القول يتضح لنا إحدى الصلات التي بين الله تعالى والموجودات ، فالله يعلم الموجودات لانه سبب وجودها ، وعنه أصبحت موجودة واجبة بعد أن كانت ممكنة الوجود .

وهو يعقل ذاته على ما هي عليه الذاتية مبدأ للموجودات ، وانها لازمة له عقلاً

---

(52) ابن سينا : شرح حرف اللام ص 31 .

(53) ابن سينا : الرسالة العرشية ص 9 ، التعليقات ص 21 ، ص 97 ، وأيضاً الرسالة العرشية ص 8 ،

(54) ابن سينا : المرجع السابق ص 97 .

(55) ابن سينا : الإشارات ن 7 ف 16 ص 710 .

(56) نجد ان لفظ العقل عند ابن سينا يساوي لفظ العلم ، إلا أن هذا الرأي يرفضه الشهرستاني ويرى ان اطلاق لفظ العقل والعاقل غير مصطلح عليه لأن ما ورد في السمع هو كون الباري تعالى عالماً ولم يرد كونه عاقلاً ، نهاية الاقدام ص 223 .

بسيطاً ، فيكون عقل ذاته مرتين ، بل نفس عقله لها هو نفس وجودها عنه[57] ـ وهو سبب وجودها عنه[58] ـ وهو ما سبق ان ذكرناه عند الحديث عن نظرية الفيض .

والله تعالى عند ابن سينا عالم بذاته ، وعالم بغيره ، وبجميع المعلومات وهو يعلم الجميع بعلم واحد ، وانه يعلمه على وجه لا يتغير فيه علمه لوجود المعلوم وعدمه ، ثم يأخذ في شرح ذلك معنى معنى :

فبيان انه عالم بذاته ، ما يذكر عنه انه واحد وانه منزه عن العلل ، وبيان انه علم وعالم ومعلوم ، ان العلم عبارة عن الحقيقة المجردة ، فإذا كانت هذه الحقيقة المجردة فهو علم ، وإذا كانت هذه الحقيقة المجردة له حاضرة له فهو عالم ، وإذا كانت الحقيقة المجردة لا تحصل إلا به فهو معلوم ، فالعلم والعالم والمعلوم بالنسبة إلى ذاته واحد .

وبيان انه عالم بغيره أن كل من يعلم نفسه ان لم يعلم غيره ، فيكون لمانع ، والمانع ان كان ذاتياً فيجب ان لا يعلم نفسه أيضاً ، وان كان المانع خارجياً ، فالخارج يمكن رفعه ، فإذا يجوز أن يكون عالماً بغيره .

ويعتبر ابن سينا في هذه المسألة أقرب إلى ظاهر الشرع من الفارابي الذي توحي نصوصه بانضمامه إلى القائلين بان الله لا يعلم إلا ذاته ، فيقول « وكذلك الحال في أنه عالم ، فإنه ليس يحتاج إلى ذات أخرى تعلمه ، بل هو مكتف بجوهره في أن يعلم ويعلم ، وليس علمه بذاته شيئاً سوى جوهره ، فانه يعلم وانه معلوم وانه علم ، فهو ذات واحدة ، وجوهر واحد[59] . لأن هذا القول من الفارابي يعد أقرب إلى فلسفة أرسطو .

وبيان انه عالم بجميع المعلومات عند ابن سينا ، انه يثبت انه واجب الوجود وانه واحد ، وان الكل منه يوجد وعن وجوده حصل ، وانه عالم بذاته فعلمه هو انه مبدأ الحقائق والموجودات ، أو كما يشرح قطب الدين « ان الله تعالى عالم بجميع الموجودات ، لأنه عالم بذاته وذاته علة لجميع الموجودات ، والعلم بالعلة يقتضي

(57) ابن سينا : التعليقات ص 154 .

(58) ابن سينا : المباحثات ص 23 ، رسالة في الزيارة ص 34 ، وأيضاً الشهرستاني : الملل جـ 2 ص 11128 .

(59) الفارابي : آراء أهل المدينة الفاضلة ص 11 .

العلم بالمعلول ، لأن العلم التام بالعلة هو العلم بها من جميع الوجوه ، ومن تلك الوجوه كونها مستلزمة اللوازم ، وذلك يتضمن العلم باللوازم ، فيكون الله تعالى عالماً بجميع الأشياء معلولة لازمة له[60] .

وكذلك يظهر تأثر ابن سينا بالفارابي في قولـه ان علم الله هو سبب النـظام والخير فقد سبق ان قال الفارابي « إنما ظهرت الأشياء عنه لكونه عالماً بذاته ، وبأنه مبدأ لنظام الخير في الوجود على ما يجب أن يكون عليه فإذن هو علة لوجود الشيء الذي يعلمه[61] .

وبيان أنه يعلم الأشياء بعلم واحد ، وانه يعلمها على الوجه الذي لا يتغير بتغير المعلوم ، انه قد ثبت ان علمه لا يكون زائداً على ذاته ، وهو يعلم ذاته ، وهو مبدأ لجميع الموجودات ، وهو منزه عن الغرض والتغير ، فإذا يعلم الأشياء على الوجه الذي لا يتغير ، فإن المعلومات تبع لعلمه ، لا علمه تبع للمعلومات[62] .

ثم يتساءل ابن سينا عن كيفية علم الله تعالى للأشياء ، هل من ذاته ، أم من الخارج ، وإذا كان يعلمها من ذاته ، فما هو السبب في عدم علمه بها من الخارج أي من وجودها ؟

3 ـ نفي علم الله تعالى للأشياء من الخارج

يذهب ابن سينا إلى انه لا يجوز ان « يعقل واجب الوجودالأشياء من الأشياء ، وإلا فذاته إما متقومة بما يعقل ، فيكون تقومها بالأشياء ، وإما عارض لها أن تعقل فلا تكون واجبة الوجود من كل جهة وهذا محال[63] ويحدد ابن سينا عدة أوجه للإستحالة هي :

ــ انه لو كان علم الله تعالى من الأشياء لكانت هناك أمور من خارج ليست لها حالة ثابتة ، فتتغير ذاته بتغير هذه الحالة ويكون له حالة لا يلزم عن ذاته ، بل عن غيره فيكون لغيره فيه تأثير[64] وهذا وجه للإستحالة .

---

(60) قطب الدين الرازي : شرح الإشارات ص 421 .

(61) أنظر رأي الفارابي في العلم الإلهي من هذا الفصل ص 87 .

(62) ابن سينا : الرسالة العرشية ص 9 .

(63) ابن سينا : النجاة ص 246 ، الشفاء ـ الالهيات م 8 ف 6 ص 358 ، التعليقات ص 97 ، وأيضاً الشهرستاني : نهاية الاقدام ص 221 .

(64) ابن سينا : الشفاء ـ الالهيات م 8 ف 6 ص 358 .

الوجه الثاني للإستحالة :

ـ وهو انه « لا يجوز أن يكون عاقلاً لهذه المتغيرات مع تغيرها من حيث هي متغيرة عقلاً زمانياً مشخصاً »(65) لأنه لا يجوز أن يكون تارة يعقل أنها موجودة غير معدومة ، وتارة يعقل انها معدومة غير موجودة ، ولكل واحد من الأمرين صورة عقلية على حدة ، ولا واحدة من الصورتين تبقى مع الثانية ، فيكون واجب الوجود متغير الذات وهذا محال .

الوجه الثالث للإستحالة :

ـ هو ان الفاسدات ان عقلت بالماهية المجردة ، وبما يتبعها مما لا يشخص لم تعقل بما هي فاسدة ، وإن أدركت بما هي مقارنة لمادة وعوارض مادة ووقت وتشخص لم تكن معقولة ، بل محسوسة أو متخيلة(66) . وهذا محال أن يعلمه الباري .

الوجه الرابع للإستحالة :

ـ هو إذا كان الباري يعقل الأشياء لا من ذاته ، بل من خارج ذاته ، لكان فيه انفعال وكان هناك قابل لذلك المعقول ، لانه يكون له بعد ما لم يكن ، ويكون على الجملة له حال لا تلزم عن ذاته(67) . أي يحدث تغير في علمه تعالى .

فعلم الله إذن غير مستفاد من الخارج بل من ذاته ، لأن علمه ثابت لا يتغير بتغير الموجودات وتغير أحوالها ، « كما ان اثبات كثير من الأفاعيل نقص لواجب الوجود ـ كما ذكرنا عند عرض نظرية الفيض ـ كذلك اثبات كثير من التعقلات(68) يؤدي إلى تغير العلم الإلهي عند ابن سينا .

وهذا القول من ابن سينا قد تأثر فيه بأرسطو الذي يذهب إلى القول بان كثيراً من الأشياء لا تبصر خير من أن تبصر ، فليس الأفضل أن يعقل أي شيء اتفق ، بل ان يعقل ذاته .

---

(65) ابن سينا : المرجع السابق ص 359 ، النجاة ص 247 .

(66) ابن سينا : النجاة المرجع السابق ص 247 ، الشهرستاني : الملل جـ 2 ص 116 ، وأيضاً نهاية الاقدام ص 221 ، 222 .

(67) ابن سينا : التعليقات ص 97 .

(68) ابن سينا : النجاة ، الالهيات ص 247 .

4 ـ الله تعالى يعلم الموجودات بعلم كلي :

إذا كان الله تعالى عند ابن سبنا يعلم الموجودات من ذاته ، فما هي حدود هذا العلم؟ أو ما هي المعقولات التي يعلمها فلا تؤدي إلى نقص في ذاته؟

يحدد ابن سينا أبعاد هذا العلم من خلال كتابه التعليقات في أجـزاء متعددة منه ، فيذهب إلى أن الله تعالى يعرف أوائل الموجودات ولوازمها إلى أقصى الوجود ، فهو يعلم الأشياء التي لم توجد بعد على انها لم توجد بعد ، ويعرف أوقاتها وأزمنتها . وإذا وجدت تلك الأشياء لم يتجدد علمه بها ، وهو يعرف كل شخص على وجه كلي معرفة بسيطة ، ويعرف وقته الذي يحدث فيه على الوجه الكلي ، فإنه يعرف أشخاص الزمان كما يعرف المدة التي تكون بين الكسوفين على الوجه الكلي ، ويعرف أحوال كل شخص وأفعاله وتغيراته ، واختلافات الأحوال به ، وعدمه وأسباب عدمه على الوجه الكلي الذي لا يتغير البتة ، ولا يزول بزواله[69] .

وفي موضع آخر من نفس الكتاب يحدد حدوداً أخرى لهذا لعلم فيرى انه يعلم الأشياء جزئيها وكليها على ما هو عليه من جزئيته وكليته ، وثبـاته وتغيـره ، وكونـه وحدوثه ، وعدمه وأسباب عدمـه ، ويعرف الأبـديات على مـا هي عليه من أبـدية والحادثات على ما هي عليه من حدوث ، ويعرفها قبل حدوثها ومع حدوثها وبعد حدوثها بعللها وأسبابها الكلية ، ولا يفيده حدوثها علماً لم يكن ، فكلها حاضرة له ، فإن ذاته سببها ، وهو يعرف الجزئيات والشخصيات بأسبابها ، وعللها على الوجه الذي لا يتغير به علمه ولا يبطل ، وان تغير الجزئيات والشخصيات فإنه لا يعرفه كما نعرفه نحن بادراك الحس له وبالإشارة إليه ، بل يعرفه بالأسباب الموجودة له المؤدية إليه التي لا تتناول هذا الجزئي وهذا الشخص بعينه من حيث يكون مشاراً إليه متخيلاً ، فهو يعرف هذاالشخص بأسبابـه وعلله المشخصة ، وان تغيـر الشخص وبطل ، ويعـرف هذا الشخص وانـه شخصي مشار إليه ، وانه فاسد ومتغير ، ولا يفسد علمه ولا يتغيـر بفساده وتغيـره ، ويعرف جميع أحواله الحادثة له ، ويعلم انها تكون حادثة له ، ولا يتغير علمه بها ، لانه يعرفها بأسبابها ، ويعرف عدمه بأسبابه المقومة له[70] .

هذا ما يعرف عند ابن سينا بالعلم الكلي الذي يعقل كل شيء ، فواجب الوجود

---

(69) ص 28 ، 66 ، 67 .

(70) ص 81 .

إنما يعقل كل شيء على نحو كلي[71] ، ومع ذلك لا يعزب عنه شيء شخصي ، فلا يعزب عنه مثقال ذرة في السموات ، ولا في الأرض[72] ، وهذا من العجائب التي يحوج تصورها إلى لطف قريحة[73] . وبهذا استطاع ابن سينا أن يوفق باستعمال فكرة السببية بين الإله بالمعنى الفلسفي الذي يجهل العالم تقريباً ، وبين الإله بالمعنى العقائدي الذي يعلم آخر ذرة في العالم ولكن هذا القول من ابن سينا المتمثل في ان الله يعلم كل شيء ولكن على نحو كلي ، أثار كثيراً من الانتقادات التي جاءت بعده ، حتى ان الغزالي قد كفره في هذه المسألة .

فقد زعم الغزالي ان مسألة العلم الإلهي من المسائل التي يجب تكفير الفلاسفة فيها لأنهم جعلوا علم الله مقصوراً على الكليات دون الجزئيات ، وقال « وهذا أيضاً كفر صريح ، بل الحق انه لا يعزب عن علمه مثقال ذرة في السموات ولا في الأرض[74] ويمكن تلخيص نقد الغزالي لابن سينا في مسألة العلم الإلهي فيما يلي :

ـ ان ابن سينا خالف في هذا العلم الإلهي غيره من الفلاسفة الذين ذهبوا إلى أنه لا يعلم إلا نفسه احترازاً من وجوب الكثرة ، فكيف شاركهم في نفي الكثرة ثم باينهم في إثبات العلم بالغير ، ولما استحى ان يقول الله تعالى لا يعلم شيئاً أصلاً ـ لا في الدنيا ولا في الآخرة ـ وإنما يعلم نفسه فقط ، وإما غيره ـ أي الإنسان ـ فيعرف نفسه ، ويعرف غيره ، فيكون غيره أشرف منه في العلم ، وترك هذا حياء من هذا المذهب واستنكافاً منه ، ثم لم يستح من الاصرار على نفي الكثرة من كل وجه ، وزعم أن علمه بنفسه وغيره ، بل بجميع الأشياء هو ذاته من غير مريد ، وهو عين التناقض الذي استحى منه سائر الفلاسفة لظهور التناقض فيه في أول النظر[75] .

ـ يرى الغزالي أن القول بعلم كلي ، بعيد عن معرفة الجزئيات ، يؤدي إلى الاخلال بقاعدة من قواعد الشرع فيقول « هذه قاعدة اعتقدوها ، واستأصلوا بها

(71) لويس جارديه : التصوف السينوي : ترجمة د . أحمد فؤاد الاهواني ص 18 .
(72) ابن سينا : رسالة في الزيارة ص 34 ، وأيضاً الرسالة العرشية ص 9 .
(73) ابن سينا : الشفاء ، الالهيات م 8 ف 6 ص 359 ، النجاة ص 247 ، الشهرستاني : الملل جـ 2 ص 1116 ، وأيضاً نهاية الاقدام ص 222 ، وفي هذه العبارة نرى محاولة ابن سينا التوفيق بين الفلسفة والدين وهذه العبارة مأخوذة من الآية القرآنية ﴿ لا يعزب عنه مثقال ذرة في السموات ولا في الأرض ﴾ سورة سبأ : آية 3 .
(74) الغزالي : المنقذ من الضلال ص 95 ، وأيضاً تهافت الفلاسفة ص 179 .
(75) الغزالي : المرجع السابق ص 190 .

الشرائع بالكلية ، إذ مضمونها أن زيداً مثلاً لو اطاع الله تعالى أو عصاه لم يكن الله عز وجل عالماً بما يتجدد من أحواله ، لأنه لا يعرف زيداً بعينه فإنه شخص ، وأفعاله حادثة بعد ان لم تكن وانما يعرف كفر الإنسان وإسلامه مطلقاً لا مخصوصاً بالأشخاص(76) .

ـ ثم يقدم بعد ذلك استجواباً يقول فيه « بم تنكرون على من يقول : ان الله تعالى له علم واحد بكسوف مثلاً في وقت معين ، وذلك العلم قبل وجوده علم بانه سيكون ، وهو بعينه عند الوجود علم انه كائن ، وهو بعينه بعد الانجلاء علم بالانقضاء ، وان هذه الاختلافات ترجع إلى إضافات لا توجب تبدلاً في ذات العلم ، فلا توجب تغيراً في ذات العالم ، فإن ذلك ينزل منزلة الإضافة المحضة ، فإن الشخص الواحد يكون على يمينك ثم يرجع قداماك ثم إلى شمالك ، فتتعاقب عليك الإضافات ، والمتغير ذلك الشخص المتنقل دونك ، فإنك تسلم انه يعلم الأشياء بعلم واحد في الأزل والأبد والحال لا يتغير(77) .

ـ وإذا كان القول باثبات العلم بالكون الآن والانقضاء بعده يعتبر تغيراً فيتساءل الغزالي عن مصدر معرفة ذلك ويقول « لو خلق الله تعالى لنا علماً بقدوم زيد غداً عند طلوع الشمس ، وأدام هذا العلم ، ولم يخلق لنا علماً آخر ولا غفلة عن هذا العلم لكنا عند طلوع الشمس عالمين بمجرد العلم السابق بقدومه الآن ، وبعده بانه قدم من قبل ، ذلك العلم الواحد الباقي كافياً في الإحاطة بهذه الأحوال الثلاثة(78) .

وهناك آخرون قد نقدوا ابن سينا في نفي الكثرة عن العلم الإلهي ، ومنهم من قال ان « تعلق العلم بالكائنات مما لا يوجب تجدد العلم ، ولا الجهل من سبقه ، إذ السابق هو العلم بانه سيكون الشيء هو نفس العلم بكونه في وقت الكون من غير تجدد ولا كثرة ، وإنما المتجدد هو نفس المتعلق والمتعلق به وفرض استمراره إلى ذلك الوقت ، فانا لو رفعنا كل علم حادث من النفس ، لم يكن في حال حدوثه غير معلوم ، وإلا كان العلم بان سيكون في وقت كونه ـ مع القول بفرض استمراره جهلاً

---

(76) الغزالي : المرجع السابق ص 211 .

(77) الغزالي : المرجع السابق ص 213 ، وأيضاً د . العراقي : مذاهب فلاسفة المشرق ص 232 ، 233 .

(78) الغزالي : تهافت الفلاسفة ص 214 وإلى نفس المعنى كذلك قال في كتابه « الاقتصاد في الاعتقاد ص 129 .

وهو محال[79] .

إلا اننا نرى ان قصر ابن سينا للعلم الإلهي على العلم بالكليات لا يخفى ما يتضمنه ذلك من القول بانه تعالى يجهل الجزئيات في أوقات حصولها ، وابن سينا قد تورط في هذا الرأي نتيجة محاولة للتوفيق بين الفلسفة التي قد تصف الله تارة بالجهل المطلق بنفسه وبغيره ، وطوراً آخر تصفه بالعلم القاصر على ذاته دون غيره ، وبين الدين الذي يثبت لله تعالى العلم الشامل لذاته ، ولجميع الموجودات .

ولكن كيف فسر ابن سينا معرفة الله للجزئيات بطريقة كلية ؟ وهل وقف عند مجرد العلم بالكليات فقط ، ام انه امتد إلى معرفة الجزئيات على وجه ما ؟

5 ـ ادراك الجزئيات بطريقة كلية

سبق ان ذكرنا ان الله عند ابن سينا يعرف الموجودات كلها على وجه كلي ، ذلك ان هذه الموجودات واجبة عنده ، فإنه يعرفها كلها ، إذ كلها من لوازمه ولوازم لوازمه ، وإذا علم انه كلما كان كذا ـ أعني جزئياً ـ كان كذا ـ أعني جزئياً آخر ـ وتكون هذه الجزئيات مطابقة لهذا الحكم ، يكون قد عرف الجزئيات على الوجه الكلي الذي لا يتغير الذي يمكن أن يتناول أي جزئي كان لا هذا المشار إليه ، « والجزئيات قد تعرف على وجه كلي ما لم يكن مشاراً إليها »[80] .

ويعتمد ابن سينا على فكرة العلية في توضيحه لكيفية معرفة الله للجزئيات بطريقة كلية ، ذلك ان الله « يعلم الأسباب ومطابقاتها ، فيعلم ضرورة ما تتأدى إليها . . . فيكون مدركاً للأمور الجزئية من حيث هي كلية[81] ، أي بمعرفته للعلة يدرك المعلول فكل ما أدرك علة من حيث هي علة ، أدرك المعلول ، ولو علمت الأسباب الموجودة من غير أن يعزب منها شيء لعلمت مصادماتها وعلمت ما تنتهي إليه ، ولما أحيط في العالم العلوي بكل الأسباب الأولى علماً (سواء) كانت كلية أو كانت جزئية فتدرك كلية[82] .

---

(79) سيف الدين الآمدي : غاية المرام ص 81 ، 82 .

(80) ابن سينا : التعليقات ص 14 .

(81) ابن سينا : النجاة ص 247 ، الاشارات ص 717 ، الشفاء الالهيات ص 360 ، وأيضاً محمد ثابت الفندي : الكتاب الذهبي ص 217 .

(82) ابن سينا : الهداية ص 247 ، الطوسي : شرح الإشارات ص 430 ، وأيضاً حنا الفاخوري : تاريخ الفلسفة العربية ص 228 .

فإن معرفته تعالى للأسباب يعرف المسببات ، وبمعرفته للأسباب التي تؤدي إلى احداث هذا العالم يكون بالضرورة عالماً بتلك الاحداث نفسها من حيث هي مسببة ، أعني من حيث هي خاضعة لقوانين عامة ، وهو في هذا يتفق مع رأي أرسطو الذي ذهب إلى انه لا سبيل إلى المعرفة الحقة في كل علم إلا بالوقوف على الأسباب .

فالأول إذا كان يعرف من ذاته لوازمه ، ولوازم لوازمه على الترتيب السببي والمسببي ، ويعلم انه كلما كان كذا ، كان كذا ، أي سبب من ذلك السبب ، إذ هو المسبب له المطابق له ، فإنه يكون عارفاً بالأشياء كلها ، لأن للأشياء الجزئية أسباباً يلزم عنها تلك الجزئيات ، « ولتلك الأسباب أسباب حتى تنتهي إلى ذات الأول ، وهو يعرف ذاته ، ويعرفه سبباً للموجودات ، ويعرف ما يلزم عن ذاته ، وما يلزم عن لازمه وكذلك هلم جرا حتى ينتهي إلى الجزئي فإنه يعرفه لكنه يعرفه بعلله وأسبابه ، وهذا العلم لا يتغير بتغير الشخصي المعلوم[83] . ونلاحظ ان ابن سينا هنا استفاد من فكرة ـ ذكرناها من قبل ـ وهي تفرقته بين الواجب بذاته (الله) والواجب بغيره (الموجودات) فالأخير لازم في وجوده عن الأول وكذلك الحال في العلم .

وتدرك الأشياء الفاسدة عند ابن سينا من وجهين : اما أن تدرك بشخصيتها وجزئيتها ، وذلك اما بالحس أو التخيل ، واما أن تدرك بأسبابها وعللها ، والعلم بها من الوجه الأول يتغير بتغيرها وبالوجه الثاني لا يتغير ، لأن ذلك السبب كلي لا يتغير وهو نوع في شخصه وهو مقول عليها وعلى غيرها من أشخاص ذلك النوع[84] ، فهو حين قال بالتعقل أراد أن يجاوز الجزئي إلى الكلي ، لأن هذا من عمل العقل .

فالأشياء الجزئية يمكن أن تعقل كما تعقل الكليات ، من حيث تجب بأسبابها منسوبة إلى مبدأ نوعه في شخصه متخصص به ، كالكسوف الجزئي ، فإنه قد يعقل وقوعه بسبب توافي أسبابه الجزئية وإحاطة العقل بها ، وتعقلها كما تعقل الكليات[85] ، اما معرفتها عن طريق الحس والتخيل فتكون معرفة جزئية .

ويضرب ابن سينا مثالاً على ذلك بقوله ، وكما انك تعلم حركات السماويات كلها ، فأنت تعلم كل كسوف وكل اتصال ، وكل انفصال جزئي يكون بعينه ، ولكن

(83) ابن سينا : التعليقات ص 28 .

(84) ابن سينا : المرجع السابق ص 121 .

(85) ابن سينا : الإشارات ن 7 ف 18 ص 717 .

على نحو كلي ، لأنك تقول في كسوف ما انه كسوف يكون بعد زمان حركة يكون لكذا من كذا ، شمالياً نصفياً ينفصل القمر منه إلى مقابلة كذا ، ويكون بينه وبين كسوف مثله سابق له ، أو متأخر عنه مدة كذا ، وكذلك بين حال الكسوفين الآخرين ، حتى لا تقدر عارضاً من عوارض تلك الكسوفات إلا علمته ، ولكنك علمته كلياً ، لأن هذا المعنى قد يجوز أن يحمل على كسوفات كثيرة كل واحد منها يكون حاله تلك الحال[86] ، ولكنك تعلم لحجة ما ان ذلك الكسوف لا يكون إلا واحداً بعينه ، وهذا لا يدفع الكلية[87] . واعلم انك انما تتوصل إلى إدراك الكسوفات الجزئية لاحاطتك بجميع أسبابها وإحاطتك بكل ما في السماء ، فإذا وقعت الإحاطة بجميع أسبابها ووجودها ، انتقل منها إلى جميع المسببات[88] .

وإذا كان ابن سينا يقول بان الجزئيات تعرف بطريقة كلية الا ان له بعض العبارات التي قد توحي بان الله عنده له معرفة بالجزئيات المشخصة مثل قوله : وبما ان الأول يعلم من ذاته كل شيء ذلك لانه مبدأ كل شيء ، ويعلم حالها وحركتها ، وما ينتج عنها إلى التفصيل ثم على الترتيب الذي يلزم ذلك التفصيل لزوم التعدية والتأدية ، فتكون هذه الأشياء مفاتيح الغيب التي لا يعلمها أحد إلا هو[89] .

فهذا القول السابق قد يفسر منه ان الله يعلم بالجزئيات ، ولكن مع ادماجها مع غيرها من أقوال ابن سينا الأخرى ننتهي إلى انه يقول بعلم كلي ، وهو ما قال به صراحة في كثير من أقواله .

ونستطيع نثبت صحة هذا الرأي عن طريق تفرقة ابن سينا بين ادراك الجزئيات بطريقة كلية ، وهو ادراك الله لها ، وبين ادراك الجزئيات بطريقة جزئية وهو ادراك الإنسان لها ذلك ان ادراكنا يكون من خلال الزمان في حين ان ادراك الأول به قبل الزمان ، وليس فيه .

ويشرح ذلك بقوله : اما كيفية ادراك الجزئي كلياً ، والجزئي جزئياً ، هو أنك تعلم انه كيف يكون كل كسوف ، وفي أي مدة يكون ، وفي مدة كذا يكون ، وانه بعد

(86) ابن سينا : الشفاء ، الالهيات م 8 ف 6 ص 360 ، وأيضاً النجاة ص 248 .

(87) ابن سينا : المرجع السابق ص 248 ، وهذه العبارة توجد بنصها في الشفاء ص 360 ، 361 .

(88) ابن سينا : الشفاء، الالهيات م 8 ف 6 ص 362 ، وأيضاً النجاة ص 249 .

(89) ابن سينا : الشفاء ، الالهيات ص 362 ، النجاة ص 249 ، ونجد ان د . عاطف العراقي في كتابه فلاسفة المشرق ص 223 ، وأيضاً سليمان دنيا في مقدمة الإشارات ص 81 ، يتفقان معنا في ان هذه العبارة توحي بأن ابن سينا قد يقول بان الله يعلم الجزئيات .

أي كسوف يكون ؟ ولو نصبت آلة تتحرك ، فيكون عنها أمور ، لعلمت ان لكل واحد منها يكون ، وانه بعد آية يكون ، وكنت دائماً فيه على حكم واحد لا يتغير ، وإذا علمت مع علمك الأول أمر الآن فقد لزمك التغير ، فانك إذا كنت تحكم ان كذا معدوم الآن ، فذلك حكم أو أمر في ذاتك ليس ذلك نفس عدم ذلك ، حتى يكون حالة إضافية ، ولا نفس وجوده عندما تعلمه موجوداً ، بل هو أمر متقرر في نفسك ، فإذا علمت بعد ذلك انه موجود لم يكن ، إنما زالت إضافة فقط ، بل أمر كان فيك مع الإضافة فاستحلت وتغيرت والحق لا يتغير،[90] فهو يجتهد في الا يجعل علم الله عرضة للتغير والفساد بان يجعله زمانياً أو مستفاداً من الحس ، ومن وجود الموجودات فمعلومه من ذاته ، وذاته ثابتة واحدة لا تتغير .

فما يثبته ابن سينا لله تعالى هو ادراك العاقل للمعقول ، وهذا الادراك العقلي يرتبط بالادراك الكلي فقط دون الجزئي المتغير ، ولكن هذا القول من ابن سينا ، وان كان يصح ان يقال على العلم الإنساني ، الا انه غير صحيح على العلم الإلهي ، وغير مستساغ له ، فهو لا يكتفي بأن يصفه تعالى بالجهل بالأمور الجزئية ، بل انه يشير إلى أن حظه من الجهل في بعض الأحوال أوفي من حظ البشر ، فيقول « ثم ربما وقع ذلك الكسوف ولم يكن عند العاقل الأول إحاطة بانه وقع أو لم يقع[91] . ويمكن تفسير مسلك ابن سينا بأمرين :

أولهما : انه معتقد بما يقول ، ولكنه تحاشى التصريح به خوفاً مما يوجه إليه من انتقادات .

ثانيهما : انه قد شعر بضعف مذهبه ، وانه متردد بين الشك واليقين .

فالذي يفرق بين ادراك الجزئي بطريقة كلية ، أو بطريقة جزئية هو الخلو عن الزمان ، لذا يرفض أن يدخل علم الأول الزمان بأقسامه مثل الآن والماضي والمستقبل . وسبب رفضه يمكن أن نحدده في قوله ان تغير المعلومات من خلال الزمان سيؤدي إلى تغير في الإضافة ، لانه إذا كان « علمه زمانياً ، أعني مشاراً إليه ، حتى يعلم ان الشيء الفلاني في هذا الوقت غير موجود ، وغداً يكون موجوداً كان

---

(90) ابن سينا : الهداية ص 267 : 269 .

(91) ابن سينا : الإشارات ن 7 ف 18 ص 718 .

علمه متغيراً[92] لأن العلم الزماني هو أن ندرك ذلك المعلوم في زمان . فالعلم بالإشارة يتغير بتغير الزمان لانه علم بمعرفة الجزئي المشار إليه ، وهذا الجزئي متغير ، مثل قولنا سقراط هو ابن هذا الإنسان المشار إليه ، أو أن نقول هذا الكسوف المشار إليه . اما إذا قلنا أن الكسوف هو الذي يحدث بعد أن تتوافى أسباب ما في حالة معينة ، فتكون هذه معرفة كلية لشيء جزئي، لأنها معرفة بالأسباب والقوانين ، فهو مثل علم عالم الفلك ، فإنه يتوصل إلى ادراك الكسوفات الجزئية لإحاطته بأسبابها وإحاطته بكل ما في السماء والعلم بها علماً كلياً ، فإذا أحيط علماً بكل الأسباب انتقل إلى كل المسببات ، والعلم الإلهي عند ابن سينا من هذا النوع، لانه علم بالأسباب والقوانين ولذا فيجب أن يكون علمه بالجزئيات على الوجه المقدس العالي عن الزمان والدهر[93] .

ويمكن إجمال الحجج التي اعتمد عليها ابن سينا في رفضه القول بان الله يعلم بالجزئيات فيما يأتي :

ـ ان لكل مدرك من المدركات طبيعة خاصة ، وان من طبيعة الجزئيات انها لا تدرك إلا بآلة تصل بينها وبين المدرك الحاضر معها ، وان الحضور يقتضي الجهة والمسافة ، وبالتالي يقتضي التميز وهو محال على الباري أن يخضع ادراكه لهذه الآلة الجسمانية .

ـ ان المعلومات الجزئية متعاقبة ، وتعاقبها يستلزم تغيرها ، وتغير المعلوم يقتضي تغير العلم ، وتغير العلم يستتبع بالضرورة تغير العالم لأن تعريف ابن سينا للعلم هو « عرض يحل النفس »[94] والتغير محال على الباري ، إذن فالعلم بالجزئيات محال .

ويرى ابن سينا ان من التغير ما هو خطير وما هو غير طبيعي ، ويضرب أمثلة على ذلك :

المثال الأول : ان يكون أبيض ثم يسود ، وهذا التغير لا يجوز على الله لانه

(92) ابن سينا : التعليقات ص 13 ، المباحثات : المسألة 188 ص 159 وأيضا ابراهيم مدكور : في الفلسفة الإسلامية ص 82 .

(93) ابن سينا : الإشارات ن 7 ف 21 ص 727 ، وأيضاً التعليقات ص 13 ، ونفي الزمان عن العلم الإلهي تأثر به ابن سينا عن الفارابي . أنظر رأي الفارابي ص 88 .

(94) ابن سينا : التعليقات ص 81 ، ونجد ان هذا التعريف عنده يساوي فيه بين علم الله وعلم الإنسان .

تغير في صفة الشيء ذاته .

المثال الثاني : يؤدي إلى تغير في إضافة الصفة ، لا في الصفة وذلك كان يصير القادر على تحريك الشيء الموجود ، غير قادر عليه حين يعدم الشيء فالتغير لا يطرأ على ذات القادر ، بل على الاضافة اللاحقة له .

المثال الثالث : يؤدي إلى تغير في صفة متقررة في ذات الشيء ، وهي ذات إضافة ، كصيرورة العالم بان الشيء موجود عالماً به ثم يعدم الشيء فيعلمه العالم معدوماً .

ولذا يقرر ابن سينا ان « ما ليس موضوعاً للتغير ـ وهو الله ـ لا يجوز ان يعرض له تبدل بحسب القسم الأول ، ولا بحسب القسم الثالث ، اما بحسب القسم الثاني فقد يجوز في إضافات بعيدة لا تؤثر في الذات وهذه الإضافة تختلف عن رأي المتكلمين في ان العلم بالجزئي هو إضافة لا تؤدي إلى تغير في الذات(95) .

6 ـ من يختص بالعلم الجزئي ؟

إذا كان الله عند ابن سينا لا يعلم إلا ذاته لأ العقل الأول وهو الذي صدر عنه ، كما هو في نظرية الفيض . اما ما عدا العقل الأول من الموجودات فهو يعلمها بواسطة كما أوجدها بواسطة ، فما هي هذه الواسطة ؟

يذهب ابن سينا إلى أن الملائكة هي التي تقوم بهذه الوظيفة ، فيقول ان بعض الملائكة يحيط بالجزئيات علماً على انها جزئية وجاز ان يفيض منها على الأنفس في المنام ، والوحي لإحاطة تلك المبادىء بالحاضرات في الوجود كلها ، والواجب من ذلك ان تتهيأ الإحاطة بمصادماتها ، وبما تنتهي إليه مصادماتها(96) .

ومن الواضح أن أرسلطو لم يعرف ، مثل هذه الأفكار وهي أفكار دينية أدخلها ابن سينا في صميم الفلسفة ، فابن سينا يعين للملائكة وظيفة هي من اختصاص النفس التي تصدر في المرتبة الثانية بعد العقل في الفلسفة الأفلاطونية الحديثة ، وهي التي تأتي في ترتيب الصدور عن الواحد بعد العقل ، ويسميهم ابن سينا باسم

(95) أنظر رأي المتكلمين في ذلك ص 82 وما يدل على اختلاف ابن سينا عنهم ان الله تعالى عندهم عالم بما سيكون وقت كونه . اما عند ابن سينا فقد نفى دخول الزمان إلى علم الله فجعله ثابتا غير متغير بتغير الجزئيات .

(96) ابن سينا : الهداية ص 246 .

الملائكة الذين يحملون العرش والذين يدبرون كل ما يتكون وما يفسد ويتولون طبائع الموجودات في عالمنا هذا ، فهم الذين يعلمون بالجزئيات ويتولون أمر العناية والاهتمام بها .

ولفظ « حملة العرش » هو لفظ ديني صرف ، والعرش يعرفه ابن سينا بانه عبارة عن العلم الإلهي الذي يحوي سجل الموجودات ، لا على نحو احتواء الكتاب لما يسجل فيه ، ولكن على نحو احتواء الدستور على المبادىء العامة التي لا ينبغي أن تشذ عنها القوانين الجزئية[97] .

فالعقول المفارقة لا تدرك الأمور إلا كلية ، ولو كانت جزئية ، ولكن النفوس الفلكية تدركها كلية وجزئية[98] ، وقد حكى الغزالي وجهة نظر ابن سينا في سبب إحاطة الملائكة هذه فقال « فإن المانع عن ادراك الأشياء كلها التعلق بالمادة والاشتغال بها ، ونفس الأدمى مشغول بتدبير المادة أي البدن ، فإذا انقطع شغله بالموت ، ولم يكن قد تدنس بالشهواتِ البدنية والصفات الردية المتعدية إليه من الأمور الطبيعية ، انكشف له حقائق المعقولات كلها ، ولذلك قضى ان الملائكة كلهم يعرفون جميع المعقولات ، ولا يشذ عنهم عقول مجردة لا في مادة[99] .

ويضيف ابن سينا إلى بعض النفوس الإنسانية علماً بالكلى بالإضافة إلى العلم بالجزئي ، فيرى انه هناك بعض النفوس البشرية تتفاوت بالعلم والشرف والكمال ، فإنه ربما ظهرت نفس من النفوس في هذا العالم نبوية كانت أو غيرها ، وبلغت من الكمال في العلم والأعمال بالفطرة أو الاكتساب حتى تصير مضاهية للعقل الفعال ، وإن كانت دونه في الشرف والعلم والرتبة العقلية ، لانه علة وهي معلولة ، والعلة أشرف من المعلول[100] .

فلا يسوى ابن سينا بين علم الله ، وعلم العقول المفارقة في الرتبة ، ذلك ان ادراك الأول للأشياء من ذاته في ذاته هو أفضل انحاء كون الشيء مدرِكاً ومدرَكاً ويتلوه إدراك الجواهر العقلية للأول باشراق الأول ، ولما بعده من ذاته ، وبعدهما الادراكات

---

(97) فتح الله خليف : فلاسفة الإسلام ص 33 .

(98) ابن سينا : النجاة ق 3 م 2 ص 300 .

(99) الغزالي : تهافت الفلاسفة ص 180 ، وأيضاً د . محمد عبده هامش كتاب الهداية لابن سينا ص 247 .

(100) ابن سينا : رسالة في الزيارة ص 35 .

النفسانية التي هي نقش ورسم عن طبائع عقلية متبددة المبادىء والمناسب(1) .

فالعلم عند ابن سينا يمكن تقسيمه إلى ثلاث مراحل :

أولها : علم الأول ، فان علمه بذاته وبغيره من ذاته ، لما مر من أن علمه بذاته هو علمه بغيره .

ثانيها : علم العقول المفارقة بعللها ، ومعلولاتها ، لكن علمها بعللها ليس لها من ذواتها .

ثالثها : علم النفوس ، فإنه حادث من فيض العقول بحسب استعدادات مختلفة .

ننتهي من هذا إلى أن علم الله بالموجودات هو علم كلي ، اما الجزئيات فيختص بالعلم بها نفوس الأفلاك وما هو دونه . فالأول لا يهتم بالجزئيات وأمر هذه راجع إلى العقول المفارقة ، وخاصة العقل العاشر الذي يدبر ما تحت فلك القمر .

والخلاصة ان الغزالي إذا كان قد زعم ان ابن سينا لم يقل إلا بمعرفة كلية فقط ونقده على هذا الأساس ، الا اننا من جانبنا ومن جانب النصوص التي قرآناها لابن سينا نرى غير ذلك ، لأن لله علم بالجزئيات فيما يختص بالثابت غير المتغير مثل أوائل الموجودات ، كالعقول المفارقة والأفلاك السماوية إنما هو علم بأشخاصها وأفرادها ، فإن كان هذا الشخص ما هو في العقل شخصي وواحد في نوعه كالشمس مثلاً ، فإنه يعرفه بطريقة جزئية ، وإن كان النوع منتشراً في أشخاص كثيرة عرف النوع فقط وليس الأشخاص ، طالما ان النوع وأفراده المشخصة شيء واحد ، لذا فهو يعرفها من جهة النوع الذي هو عللها وأسبابها العلية التي لا تتغير ، والمقصود بالمعرفة الكلية هي معرفة الموجودات الفاسدة التي يتألف منها عالمنا الأرضي ، فعلم الله بها كلي ، أي بأنواعها أولاً ثم بتوسط تلك الأنواع بأشخاصها .

فالله يعلم علماً بالجزئيات لكل ما هو ثابت لا يتغير كعقول الأفلاك ، ولا خطر في ذلك لأن هذه العقول لا يعتريها أحوال ، ولا تتوارى عليها شئون فهي ثابتة على حالة واحدة، والعلم بها يكون علماً ثابتاً ، اما ما يكون من هذه الجزئيات متغيراً ، فالله يعلمه بوجه كلي ، فالباري يعلم الموجودات كلها ، يعلم منها ما لا يتغير علماً

---

(1) ابن سينا : الإشارات ن 7 ف 16 ص 710 ، 711 وأيضاً د . محمد عبده هامش كتاب الهداية لابن سينا ص 285 .

جزئياً ، ويعلم منها ما يتغير علماً كلياً .

فإذا كان هذا موقف ابن سينا من العلم الإلهي ، فما أهمية هذا الرأي في تفسيره لمشكلة الخير والشر ؟ وهل يتأثر رأيه في الخير والشر بالقول بأن علمه تعالى كلي أم جزئي ؟

ثالثاً : علاقة العلم الإلهي بوجود الخير والشر

1 ـ العلم الإلهي يرتبط بوجود النظام الذي هو خير للموجودات

يرتبط البحث في موضوع الخير عند ابن سينا بدراسة جانب العلم الإلهي عنده ، ذلك ان الأول إذا كان يعقل ذاته ، فهو بالإضافة إلى تعقله لذاته ، أو علمه لذاته ، يعلم شيئاً آخر وهو علمه بنظام الكل ، أو كما يقول بنظام الخير الموجود في الكل(2) .

وتعقله تعالى لنظام الخير هو وجود للخير ويكفي أن يتعقل الباري الشيء حتى يوجد عنه ، فكما انه بتعقله للموجودات توجد ـ كما أوضحنا في نظرية الفيض ـ فإن بتعقل الأول لذاته يفيض عنه العقل الأول فكذلك بتعقله لنظام الخير يوجده ، وهذا العلم الذي هو خير ونظام يعلمه من ذاته ، فهو يعقل ذاته وما توجبه ذاته ، ويعلم من ذاته كيفية كون الخير في الكل ، فتتبع صورته المعقولة صورة الموجودات على النظام المعقول عنده ، لا على انها تابعة اتباع الضوء للمضيء والاسخان للحار ، بل هو عالم بكيفية نظام الخير في الموجود ، وان هذا الخير عنه ، وعالم بأن هذه العالمية يفيض عنها الوجود على الترتيب الذي يعقله خيراً ونظاماً(3) فهذا الخير الذي يعقله الباري يكسب العالم والموجودات خيراً .

ويذهب ابن سينا الى انه يلزم عما يعقله الله تعالى من نظام الخير في الوجود ، ان يعقله كيف يمكن ، « وكيف يكون أفضل ما يكون ، وان يحصل وجود الكلي على مقتضى معقوله »(4) .

---

(2) ابن سينا : الشفاء ، الالهيات م 8 ف 7 ص 363 ، والنجاة ص 249 ، وأيضاً الشهرستاني : نهاية الاقدام ص 222 .

(3) ابن سينا : الشفاء ، الالهيات م 8 ف 7 ص 363 .

(4) ابن سينا : الشفاء ، الالهيات م 9 ف 4 ص 403 .

ويختلف تعقل الله للأشياء وتمثلها عن تعقلنا وتمثلنا لها ، فهو يعقلها على وجه الحكمة ، وعلى النظام الواجب لا كما يتفق ، أي لا يتمثل الأشياء ويتصورها كما تتفق بل على الوجه الحكمي الواجب في النظام ، وتمثل الأشياء كما يتفق يصح فينا ، « إذ كان أكثر أحوالنا على غير نظام ، فأما الأول فلا يصح ذلك فيه ، لأن جميع أفعاله تكون على نظام ، فلا تحتاج إلى توخي النظام فيه[5] .

اما عن السبب الذي يراه ابن سينا في أن الباري لا يتوخى النظام ، انه لو كان الباري يتوخى في فعله النظام حتى كان النظام مقصوداً ، لكان يجوز أن يصدر عنه فعل على غير النظام ، كما يجوز ذلك على البشر ، فإذاً لم يجز أن يصدر عنه فعل على غير النظام ، « فيجب أن لا يكون النظام متوخي ، فإذن كل أفعاله تصدر عنه منتظماً[6] ، وقد سبق أن ذكرنا عند الحديث عن فعل الباري في الفصل السابق ان فعله للخير ليس بسبب داع دعاه إلى فعله .

ويرجع ابن سينا هذا النظام الذي نلاحظه في العالم وسببه إلى الله تعالى وقد تأثر فيه بأرسطو الذي يقول ان الخير الموجود في العسكر هو الترتيب والنظام ، وأكثر من ذلك يوجد في الله ، فإن هذا ليس كونه بسبب النظام والترتيب ، ولكن النظام والترتيب بسببه[7] ان جميع الأمور منتظمة معاً على جهة ما ، وليس صورة الحيوان والطائر والنبات تجري على وتيرة واحدة ، ولا هي متباينة حتى كأنه ليس بين بعضها وبعض نسبة ، لكن يوجد شيء واحد هو ترتيبها ونظامها كلها عنه كما ترتيب العالم لا بد له من نظام معين لأن ترتيب الأشياء كلها في طباع الكل ليس على ترتيب المساواة ، ويمثل أرسطو هذا بان ترتيب الطباع في الكل كترتيب المنزل في ان الأحرار والأرباب فيها لا يطلق لهم ان يعملوا كل شيء كما اتفق ، بل يكون لهم أفعال مخصوصة مرتبة على النظام ، واما المماليك والعبيد والكلاب والسنانير فقلما تشارك الأولين في أعمالهم ، بل أكثر ما يفعلونه جار على ما يتفق ، وخارج عن الترتيب المحفوظ ، ومع ذلك فإن بدء الكل واحد من جملة أجزاء البيت وهو رب المنزل وكذلك الحال في العالم ، « فإن الدرجة الأولى امكانها على نحو أفضل ، والثانية دون ذلك ، والثالثة للأجرام السماوية دون ذلك »[8] . فكل ما يوجد في

(5) ابن سينا : التعليقات ص 149 .
(6) ابن سينا : المرجع السابق ص 163 .
(7) أرسطو : مقالة حرف اللام ص 11 .
(8) ابن سينا : شرح مقالة حرف اللام ص 33 .

العالم موجود على ترتيب وعلى حسب علمه لهذا النظام .

إلا أن تقرير أرسطو لوجود النظام في العالم ليس مبرراً للقول بان الله تعالى له عناية بالعالم ، لأن النظام وإن كان الباري سببه ، إلا أنه ليس فاعله ، بل أنه علة غائية تتحرك نحوه الكائنات ، في حين أن الباري عند ابن سينا ـ كما سبق ان ذكرنا ـ علة فاعلة للخير ، وعلمه المطلق بنظام الموجودات ، وعلمه بأفضل الوجوه التي يجب أن تكون عليها الموجودات ، وعلمه بخير الترتيبات ، كل هذا يؤدي عند ابن سينا إلى القول بوجود الخير والعناية ، فما هي هذه العناية ؟

2 ـ صلة العلم الألهي بالعناية الإلهية

يعتبر موضوع العناية الإلهية من موضوعات العلم الألهي ويرتبط به ، ويربط ابن سينا بين القول بعناية الله وبين علمه تعالى ، فيقول ان عنايته بالكل ، انه عالم بالخير كله ، بانه كيف هو وكيف ينبغي ، وعالم بان وجوده خيرية[9] وهو ما يذهب إليه أيضاً الدكتور مدكور حين يطابق بين العلم الالهي والعناية الإلهية عند ابن سينا فيقول « هذا العلم هو ما نسميه العناية »[10] ويرتبط موضوع العناية بالبحث عن الخير والشر .

وقد تناول ابن سينا موضوع العناية في الكثير من كتبه نذكر منها الفصل السادس من المقالة التاسعة من الهيات الشفاء وهو بعنوان « في العناية وكيفية دخول الشر في القضاء الالهي » ، اما في النجاة فيذكره في فصل بعنوان مماثل لعنوان الشفاء « العناية وبيان دخول الشر في القضاء الالهي » وفي الإشارات يتناوله في الفصل الثاني والعشرين من النمط السابع .

ويرى ابن سينا ان العناية الالهية هي ذات الأول ، وإذا كانت ذاته عنايته ، وذاته مبدأ الموجودات ، فعنايته بها تابعة لعنايته بذاته ، وأيضاً أنه خير مبدأ لهذه الأشياء ، وعناية له بها ، ويكفي في عنايته بالأشياء وجودها عنه ذلك أن تعقل واجب الوجود لذاته سبب لصدور الموجودات[11] عنه وتعقله للموجوات هو عناية لها ، فيكون عنايته للموجودات هو إيجادها وعنايته بالأشياء هي حقيقة إذ هي عنايته بذاته[12] .

(9) ابن سينا : الهداية ص 271 .

(10) د . ابراهيم مدكور : في الفلسفة الإسلامية ص 82 .

(11) ابن سينا : التعليقات ص 165 وأيضاً شرح حرف اللام ص 25 .

(12) ابن سينا : التعليقات ص 157 .

ويعرف ابن سينا العناية بقوله « هي كون الأول عالما لذاته ، بما عليه الوجود في نظام الخير ، وعلة لذاته للخير والكمال بحسب الامكان ، وراضياً به على النحو المذكور ، فيعقل نظام الخير على الوجه الأبلغ في الامكان ، فيفيض عن ما يعقله نظاماً وخيراً على الوجه الأبلغ ، الذي يعقله فيضاناً على أتم تأدية إلى النظام بحسب الامكان ، فهذا هو معنى العناية »[13] .

وهذا الرأي عن العناية يتشابه مع موقف الرواقيين من العناية الالهية والقدر ، فقد عدوه فكر الله وقرروا انه يرقى إلى الكون ويهيمن على نظام العالم ويدبر الأشياء جميعاً على مقتضى قواعد الكمال[14] ، والرواقيون قد اتفقوا مع أفلاطون وأرسطو على أن فكر الله يرعى الكون ويهيمن على نظام العالم ويدبر الأشياء جميعاً على مقتضى قواعد الكمال ، ويجعل من الكون تحفة فنية رائعة الجمال يسهر على بقائها وصونها سهراً موصولاً ، وإذن فالقدر من هذه الوجهة يمكن أن يطلق عليه اسم « التدبير » الذي وضع الأمور في نصابها ، ولم يترك منفذاً تنساب منه ، أو اسم العناية الحاضرة في العالم كله والتي رتبت الأمور على أحسن ما يمكن أن يكون[15] . وهذا يتفق مع رأي ابن سينا من ان العناية هو ان يوجد كل شيء على أبلغ ما يمكن فيه من نظام[16] .

وقد تأثر ابن سينا في هذا الرأي أيضاً بآراء أرسطو والمشائية ، وان كانت هذه الفكرة أوضح عند الرواقيين منها عند أرسطو ، ذلك ان أرسطو وإن كان يخضع الكون كله لشيء من النظام والغاية وردد ان الله والطبيعة لا يفعلان شيئاً عبثاً ، لكن فكرة الألوهية عنده لا تتسع لمعنى العناية .

ويذهب ابن سينا إلى القول بان العناية الالهية بالموجودات تحدث دون انبعاث قصد ولا طلب أو بسبب خارجي فيقول « ان العناية هي إحاطة علم الأول بالكل ، وبالواجب أن يكون عليه الكل ، حتى يكون على أحسن نظام من غير انبعاث قصد

(13) ابن سينا : الشفاء م 9 ف 6 ص 415 ، النجاة ص 284 ، وأيضاً عثمان أمين : شخصيات ومذاهب ص 70 .

(14) د . ابراهيم مدكور : في الفلسفة الإسلامية ص 149 .

(15) د . عثمان أمين : الفلسفة الرواقية ص 193 .

(16) ابن سينا : التعليقات ص 16 وأيضاً قطب الدين الرازي : شرح الإشارات المسمى بالمحاكمات ص 447 .

وطلب من الأول الحق[17] ، فعناية الباري ليست هي سبباً عارضاً من خارج مثل إرادة من خارج ، أو غرض أو داع أو سبب ، بل هي عناية وهي ذاته .

ورأى ابن سينا في نفي القصد والإرادة عن العناية الالهية بان « عنايته أعني علمه بالمجودات على النظام اللائق كاف في إفاضة الموجودات ، ولا يحتاج إلى إرادة وعزم كما في أفعالنا[18] .

ويحدد ابن سينا كيفية العناية بالموجودات في ان العناية هي « ان يعقل واجب الوجود بذاته أن الإنسان كيف تجب أن تكون أعضاؤه ، والسماء كيف تجب أن تكون حركاتها ليكونا فاضلين ، ويكون نظام الخير فيهما موجوداً من دون أن يتبع هذا العلم شوق ، أو طلب ، أو غرض آخر سوى علمه بما ذكرنا ، وموافقة معلومه لذاته[19] .

وهو في هذا يتفق مع أفلاطون في أن مصدر النظام والخير هو الله الذي يتوخى الخير في العالم فيقول : « اما بخصوص النظام فإن العالم آية في الجمال ولا يمكن أن يكون النظام البادي فيما بين الأشياء بالاجمال ، وفيما بين أجزاء كل منها من صنع عقل كامل توخى الخير ، ورتب كل شيء عن قصد[20] .

ويختلف رأي ابن سينا عن رأي أرسطو الذي يرى ان النظام المشاهد في العالم لا يرجع إلى غاية وقصد من الله ، وإنما ناتج عن فعل الشوق الطبيعي الموجود في كل كبيرة وصغيرة من أجزاء المادة ، ويحركها نحو الصورة الغائية وإن هذه الحركات المدفوعة بالعشق ، ليس للإرادة والعلم الإلهيين فيها أي تدبير ، بل هي حركات آلية منشوءها الاستعداد الطبيعي الموجود في أجزاء المادة ، وشوقها القاصر الذي يدفعها دائماً إلى الانتقال من القوة إلى الفعل ، ذلك ان أصل هذا النظام الغريب والترتيب العجيب ليس هو عناية المبدأ الأول بل هو شوق الافراد له ، وهذا الشوق هو سبب ترقي الموجودات من صور إلى صور ، فباتحاد المبدأ المقصود صار العالم مثل المنزل الواحد فيه أرباب وأحرار وعبيد جمعهم صاحب المنزل في محل واحد ، ورتب لكل منهم وظيفة خاصة به لا يتجاوزها حتى يحصل بتعاونهم مصلحة

(17) د . ابراهيم مدكور : مقدمة الهيات الشفاء ص 20 .

(18) قطب الداين الرازي : شرح الإشارات المسمى بالمحاكمات ص 447 .

(19) ابن سينا : التعليقات ص 18 .

(20) الفارابي : الجمع بين رأي الحكيمين ص 10 ، وأيضاً أفلاطون : محاورة الجمهورية ، ترجمة فؤاد زكريا ص 69 .

الجميع . اما العناية عند ابن سينا فهي تختلف عن هذا فهي ليس شوقاً طبيعياً فقط ، بل هي علم الله تعالى بكل ما في الكون ، وبكل ما يجب أن يكون عليه الأشياء ليتم اتساق الوجود ، ويكون الخير فيه أو كما قال ان العناية هي علم الله الأزلي بنظام الخير والكمال وصدور العالم عنه وفق ذلك ، وعلى أكمل وجه ممكن ، ففكرة العناية كما هي عند ابن سينا تختلف عن التصور اليوناني لها إلى حد ما .

ولكن إذا كان هذا التصور لما يسود العالم من عناية ونظام وخير ، فكيف يتفق هذا مع ما يوجد فيه من شرور ، يعترف بوجودها ، هل هذه الشرور بعلم الله تعالى فهو يعلمها كما يعلم الخير ؟ وإذا كان يعلمها فما هو تعليله لوجودها وفقاً لنظريته عن العناية الإلهية ، هذا هو موضوع النقطة التالية ، وهو علاقة العلم الإلهي الذي هو العناية بوجود الشر في العالم .

3 ـ علاقة العناية بوجود الشر في العالم .

إذا كان الله تعالى فيما يرى ابن سينا يعتنى بالعالم ، وعنايته تشمل كل شيء ، فكيف تفسر هذه الشرور مع وجود العناية ؟

يرى ابن سينا ان من يتأمل العالم في تكوينه والسماء بما فيها ، لا بد أن يعترف انها صدرت وفق عناية ، وهي علمه تعالى بنظام الخير ، وكيف ينبغي أن يكون الوجود في نظام الخير ، الا انه يرى ان نظام الخير والكمال ليس خيراً وكمالاً على وجه الاطلاق ، بل خيراً وكمالاً بحسب الامكان ، فهذا الوجود قد بلغ من الخير والكمال الوجه الأبلغ في الامكان .

فابن سينا يعترف بوجود الشر في العالم ، وان الله يعلمه ، وذلك يتبين من خلال تعريفه السابق للعناية ، فهو يقول « ان الأول يعقل نظام الخير على الوجه الأبلغ في الامكان ويعقله على أتم تأدية إلى النظام بحسب الامكان » . فقوله بحسب الامكان فيه تقرير لوجود الشر لأن الامكانات هي أسباب الشر ، فلهذا لا يخلو أمر من الأمور الممكنة من مخالطة الشر[21] .

الا ان الامكان الذي يقصده ابن سينا هنا لا يتعلق بذات الله تعالى ، وإنما يتعلق بالموجودات المتعلقة بالمادة والمادة ـ كما سنرى في الباب الثاني ـ هي عبارة عن قوة وامكان ، وهى أيضاً استعداد وقبول ، ولذا فالموجودات تتفاوت في قبولها

---

(21) ابن سينا : التعليقات ص 21 .

للخير والكمال من ناحية ما فيها من استعداد لقبول الخير .

اما الموجودات الخالصة عن المادة ، كالعقول والنفوس والملائكة فهي تقبل هذا الخير ، اما الموجودات الأرضية فإن المادة تعوقها عن الخير التام ، ولذا كان قوله « بحسب الامكان » ، أي بحسب ما يستطيعه كل موجود وعلى حسب درجة معقوليته ، وبعده عن المادية فحيث يكون الامكان أكثر يكون الشر أكثر[22] .

ويحدد ابن سينا درجات الامكان الحاصلة في الموجودات المادية وغير المادية ، بانه إذا كان ذلك الامكان في مادة فبحسب الاستعداد الذي فيها وان لم يكن في مادة فبحسب إمكان الأمر في نفسه كالعقول الفعالة ، وبالتفاوت في الامكانات تختلف درجات الموجودات في الكمالات والنقصانات ، فان كان تفاوت الامكانات في النوع كان الاختلاف في النوع ، وان كان التفاوت في إمكانات الأشخاص ، فاختلاف الكمال والنقصان يكون في الأشخاص ، فالكمال المطلق يكون حيث الوجوب بلا امكان والجود بلا عدم[23] .

فالامكان الذي يقصده ابن سينا إذا كان يتعلق بموجود مادي كان حسب استعداده لقبول كماله ، اما إذا تعلق بموجود غير مادي كان بحسب درجته في القدم والشرف « فكل واحد من العقول الفعالة أشرف مما يليه ، وجميع العقول الفعالة أشرف من الأمور المادية ثم السماويات من جملة الماديات أشرف من عالم الطبيعة ، ويريد بالأشرف ههنا ما هو أقدم في ذاته ولا يصح وجود تاليه إلا بعد وجود متقدمه »[24] .

فالشر داخل في القضاء الإلهي بالعرض ، « فالخير مقتضى بالذات والشر مقتضى بالعرض[25] ، وذلك بسبب ممانعة الموجودات المتعلقة بالمادة في قبول الخير ، فالخير مقتضى بالذات ، واما الشر فوجوده في العالم هو وجود عرضي والله تعالى يعمله ، ويعلم انه بسبب المادة .

وهنا يبدو تأثر ابن سينا بالأفلاطونية وكذلك باخوان الصفا ، المتأثرة

---

(22) ابن سينا : المرجع السابق ص 21 .

(23) ابن سينا : المرجع السابق والصفحة .

(24) المرجع نفسه ونفس الصفحة .

(25) ابن سينا : الشفاء م 9 ف 6 ص 421 ، الإشارات ص 736 ، النجاة ص 289 ، وأيضاً الرسالة العرشية ص 18 .

بلالأفلاطونية ، فقد رأوا أن الخير مقصود بالقصد الأول والشر مقصود بالقصد الثاني[26] ، وليس المقصود هنا هو القصد والاختيار اللذين هما من موجبات الكمال ومخصصات الزمان لأن ذلك محال على الحق الأول ، لأن فيضان الخير منه على سبيل اللزوم مثال لزوم الضوء عن الشمس والظل عن الشخص ، ولذا فإذا أضيف الشر إلى الله فهي إضافة على العموم ، مثل قوله تعالى ﴿ الله خلق كل شيء ﴾ ، ﴿ والله خلقكم وما تعملون ﴾ وإذا أضيف الخير إليه فعلى الخصوص مثل قوله تعالى ﴿ بيدك الخير إنك على كل شيء قدير ﴾[27] .

فلا يرجع ابن سينا وجود الشر إلى طبيعة الله أو فعله وإرادته ، لأنه كما سبق ان ذكرنا ان ذاته وصفاته وأفعاله تعالى هي خير ، وإنما يرجع الشر إلى الامكان والموجودات الممكنة ، والله يرضى بهذا النظام ، لانه الوجه الأبلغ في الامكان . اما الشرور فيجب إضافتها إلى الأشخاص والأزمان والطبائع[28] .

فالعالم عنده مجراه الحقيقي على مقتضى الخير ، والشر فيه ليس بمحض ، بل هو لحكمة ومصلحة ، وهو ينبع في جهة خير[29] . ولا يعني بذلك ان الشرور غير مرادة ، فإن الحكمة فيها واضحة والمصلحة فيها ظاهرة ، ولا غضاضة مطلقاً من دخول الشر في القضاء الإلهي[30] ، ولن يحول دخوله دون القول بوجود العناية ، لأن أكثريته في جانب الخير ، فليس من الحكمة أن تترك الخيرات الفائقة الدائمة والأكثرية لأجل شرور في أمور شخصية غير دائمة .

فالحكمة الإلهية فيما يرى ابن سينا تقتضي أن يبلغ كل شيء كماله الموجود في حده ، لا كمالا يتجاوز حده[31] . مثال ذلك ان النار كمالها الاحراق فلا يصح القول بانه يجب أن تتجاوز حدها بان تكون محرقة بعض الوقت ، باردة أوقات أخرى ومن هنا كان النظام الأكمل للكون يقتضي وجود هذه الشرور[32] .

وهذه الحكمة منوطة بمعرفة الأسباب والمسببات في العالم ، فإذا كنا لا نحيط

---

(26) اخوان الصفا : رسالة في الآراء والديانات جـ 4 ص 10 : 14 .
(27) ابن سينا : الرسالة العرشية ص 17 والآية 26 من سورة آل عمران .
(28) ابن سينا : المرجع السابق ص 16 .
(29) ابن سينا : رسالة في أقسام العلوم العقلية ص 74 .
(30) د . ابراهيم مدكور : مقدمة الهيات الشفاء ص 24 .
(31) ابن سينا : التعليقات ص 88 .
(32) ابن سينا : الشفاء ، الالهيات ص 422 ، وأيضاً د . ابراهيم مدكور : مقدمة الهيات الشفاء ص 25 .

علماً بجميع الأسباب ، فكيف نطمع في معرفة ما فيه من حكمة إليهة ، فالعالم خاضع لأسباب ، وبذكر هذه الأسباب يظهر اثبات الحكمة الإلهية ، في وجود هذه الموجودات ، وانها وجدت على أكمل ما يمكن أن يكون وانه لم يختلف عنها شيء من كمالها الممكن لها في نفس الأمر ، ولو كان في الامكان وجود أكمل مما هي عليه لما وجدت على غيره .

وهذه الشرور الحاصلة في بعض الموجودات ، وان كان حصولها على سبيل الوجوب واللزوم لكنها غير خالية عن حكمة تامة بها يكون قوام العالم ، ولولا تلك الحكمة لما وجدت هذه الشرور لأن الخيرات هي مبادىء الشرور[33] ، كما سنرى عند عرضنا للباب الثاني ـ فإن الشرور هي ضرورة تابعة لوجود الخير .

وهذا الرأي السابق لابن سينا تأثر فيه برأي الفارابي الذي يقرر ان عناية الله تعالى محيطة بجميع الأشياء ومتصلة بكل واحد ، وكل كائن ، لأن الشرور واصلة إلى الكائنات الفاسدة ـ ولذا يقول ما ردده ابن سينا بعده ـ ان الشرور محمودة على طريق العرض ، إذ لو لم تكن تلك الشرور لم تكن الخيرات الكثيرة دائمة ، وان فات الخير الكثير الذي يصل إلى ذلك الشيء لأجل اليسير من الشر الذي لا بد منه كان حينئذ أكثر[34] .

والشر في الجزئيات فيما يرى الفارابي ، هو نتيجة لازمة لكونها جزئية متناهية ، فوجوده فيها هو الذي يبرز ما في النظام الكلي من خير[35] ، وهذا ما يوافق عليه ابن سينا الذي يرى ان نظام العالم يحوى الخير والشر ، وهو لا يتعارض مع عناية الله ، لأن عنايته شاملة ، وليست مختصة بجزئية جزئية .

ولعل هذا ما سنجده بعد ذلك عند ابن رشد ، الذي يرى أن العلم الإلهي لو اعتنى بكل جزئية من جزئيات هذا العالم ، فإن هذا سيؤدي إلى صعوبة تفسير الخير والشر ، وإدراك طبيعتهما ، فيجب إذن أن يفسر على نحو كلي ، لا أن يفسر بالقول بان الله يهتم بكل جزئية صغيرة ، وفي هذا يقول ابن رشد : « ومن هنا توجد عناية الله بجميع الموجودات ، وهي حفظها بالنوع إذ لا يمكن حفظها بالعدد ، فاما الذين يرون

---

(33) ابن سينا : الرسالة العرشية ص 16 .

(34) الفارابي : عيون المسائل ص 18 ، وأيضاً أبو ريدة : تعليق على كتاب تاريخ الفلسفة في الإسلام لدى بور ص 159 .

(35) الفارابي : التعليقات ص 157 .

ان عنـاية الله متعلقـة بشخص شخص ، فقولهم من جهـة صادق ، ومن جهـة غير صادق ، اما صدقه فمن قبل انه ليس يوجد لشخص ما حالة تخصه إلا وهي موجودة لصنف من ذلك النوع ، وإذا كان هذا هكذا ، فالقول بان الله يعتني بأشخاص قول صادق بهذه الجهة ، واما العناية بالشخص بنحو لا يشاركه فيه غيره ، فذلك شيء لا يقتضيه الجود الإلهي »[36] .

فالعناية الإلهية عند ابن سينا تعتني فقط بالعقل الأول مباشرة ، اما الموجودات الأخرى ، فالعناية بها تكون بطريق غير مباشر ، وهي بتـوسط الأفلاك السمـاوية ، فالكل رتبت فيه القوى الفعالة والمنفعلة السماوية والأرضية الطبيعية والنفسانية بحيث تؤدي إلى النظام الكلي مع إستحالة أن تكون هي على ما هي عليه ، ولا تؤدي إلى الشرور ، « فيلزم من أحوال العالم بعضها بالقياس إلى بعض ، أن يحدث في نفس ما صورة اعتقاد رديء أو كفر ، أو شر آخر في نفس أو في بدن ، بحيث لو لم يكن كذلك ، لم يكن النظام الكلي يثبت ، فلم يعبأ به ، ولم يلتفت إلى اللوازم الفاسدة التي تعرض بالضرورة[37] .

فإذا كان العلم الإلهي عند ابن سينا هو علم كلي فكذلك العناية عنده هي عناية كلية ، والمقصود بالخير هنا هو ما يتعلق بالغالبية ، اما الأفراد القليلة فلا ضرر من أن يصيبها شر ما ، ولا يمنع هذا من القول بوجود العناية .

والخـلاصـة ان الله والعقـول المفـارقـة لا تعلم الا الكليـات ، فـلا تعنى بالجزئيات ، وان كانت هذه الجزئيات معلومة من جهة أسبابها ومبادئها وأمر عنايتها موكول للنفوس والأجرام السماوية على نحو ما رأينا في نظرية الفيض فكل ما هو أعلى يعتنى بما هو تحته .

فالله لا يعلم الا الخير ، وهو المقصود بالذات ، وان كان يرضى بوجود الشر إلا انه لا يعلمه علماً تفصيلياً لانه مرتبط بالجزئيات المتروك أمرها إلى الأفلاك والعقول التالية ، ولما كان العقل يؤثر في الجسم بتوسط تلك العقول والنفوس، فإن هذا مسوغ للقول بالعناية بالجزئيات من ناحية إجمالية وليس من ناحية تفصيلياً وهذا من الجهة الإسلامية غير مقبول لأن عناية الله عندهم تشمل أدق جزء في العالم .

---

(36) ابن رشد : تفسير ما بعد الطبيعة ص 1657 ، وأيضاً د . العراقي : النزعة العقلية ص 195 .

(37) ابن سينا : الشفاء ، الالهيات م 9 ف 6 ص 422 ، وأيضاً النجاة ص 290 .

ويعترف ابن سينا انه لا بد في أمر التدبير والعناية من اعتبار أمرين :

الأول : مبدأ التدبير الذي هو بمثابة العناية .

الثاني : انفاذ هذا التدبير من خلال الموجودات .

والله باعتبار كونه مبدأ التدبير ، يدبر جميع العلل العالية مباشرة ، واما باعتبار انفاذ التدبير ، فانه ينفذ هذا التدبير في العلل العالية بنفسه مباشرة ، وفي المخلوقات السفلى بواسطة العليا .

ولكن هذا الرأي من ابن سينا قد يبدو انه يخالف ما جاء في الشريعة من ان عناية الله لا تنحصر في العلل العالية ، ولا في السماء والأرض والإنسان فقط ، بل تتناول احشاء أصغر الحيوانات وأدق الكائنات ، ذلك ان تدبيره سبحانه يعم جميع الأشياء كبيرة كانت أو صغيرة ، حقيرة أم سامية .

لكن ابن سينا حاول أن يوفق بين فلسفته ، وعقيدة أهل السنة[38] في القول بان كل ما هو موجود خيراً كان أم شراً ، فهو موجود بقدر الله ، والله لا يرضى الا بالخير ، وان الشر إنما هو عدم الشيء .

ولكن هل يكفي في عناية الله ان يعلم الموجودات علماً كلياً ؟ وهل هذه صورة سامية يصور بها ابن سينا علم الله وعنايته ؟ فكما ان الطبيب الأفضل ليس من يلاحظ الكليات فحسب ، بل من يقدر ان يلاحظ دقائق الجزئيات أيضاً ، هكذا المعتنى الأفضل ليس من يعرف نظام الموجودات وحده ، بل من يحيط علماً بأصغر الموجودات وأدقها .

الا ان ابن سينا لم يقل إلا بالعناية بالكل لأن العناية بالجزئيات ليس هو الغاية فليس بقاء إنسان ما هو غاية ، بل الغاية والعناية هي بقاء النوع الإنساني موجوداً ومستمراً ، وليس الوقوف بالعناية عند فرد واحد فقط .

فابن سينا يعترف بوجود العناية على الرغم مما قد يوجد من شرور قليلة اما الذين ينكرون وجود العناية فسبب ذلك انهم وقفوا عند حوادث فردية تبدو للناظر انها تتجه إلى الشر ، ولذا لا ينبغي لنا الوقوف عند مجرد الحوادث الفردية ، بل الارتفاع من ذلك إلى التفسيرات الكلية ، فيكفي عنده ان العالم بجملته يتجه إلى الخير ،

---

(38) لابن سينا : رسالة بعنوان « القدر » ينزع فيها منزع أهل السنة ، فيقول ان الله علم الأشياء وقدرها على ما هي عليه قبل خلقها .

وعلى هذا يجب تفسير الظواهر التي قد يبدو منها انها تتجه إلى الشر .

ولذا كان قول ابن سينا بالعلم الكلي والعناية بالكل ، والعناية هي نظام الكل ، وليست عناية بأشخاص ، فالوجود بأكمله متجه إلى الخير وما به من شرور فهي جزئية ، وعلى ذلك يحاول ابن سينا تفسير الظواهر كلها بناء على هذا الرأي ، وهو ما سنقدمه في الأجزاء التالية من هذا البحث .

الباب الثاني

الأبعاد الفيزيقية لمشكلة الخير والشر

انتهى ابن سينا في الباب الأول إلى تحديد مصدر الخير في الوجود وحدد هذا المصدر في وجود الله تعالى ، يدل على ذلك انه واهب الخير للموجودات ، وان ذاته وصفاته هي خير على الاطلاق ولا يدخل فيه ما قد يكون به من نقص أو شر .

كما أن فعله تعالى في إيجاد العالم هو أيضاً فعل للخير ، لانه اخراج لهـذا العالم من حيز الامكان إلى حيز الوجود أي من حيز الشر إلى حيز الخير وإذا كان ينتج عن هذا الفعل بعض من الشر فهو بسبب ما يحويه هذا العـالم من طبيعة الامكان الداخلة فيه .

الا ان الخير مقصود بالذات والشر مقصود بالعرض وعنايته تقوم على الاهتمام بكل ما هو كلي اما الأفراد القليلة فهي التي يصيبها شر ،إلا انـه شر قليل ولا يوجد إلا في عالم ما تحت فلك القمر ، وهو شر طفيف إذا قيس إلى بقية الوجود .

وما يقصده ابن سينا بعالم ما تحت فلك القمر هو هذه الطبيعة التي تحيط بنا ، فعلى ذلك يكون تحديد وجود الشر هو ما يرتبط بهذه الطبيعة فهي وحدها التي يظهر فيها الشر من خلال جزئياتها سواى كانت جزئيات طبيعية جامدة ، أو طبيعية عاقلة .

وعلى ذلك فحديث ابن سينا عن الشر يرتبط بالبحث عن وجوده وظهوره من خلال الطبيعة ، ولذا كان بحثنا عن البعد الفيزيقي لمشكلة الخير والشر لنرى سبب وجود الشر فيه وتعليل ابن سينا له ، وكيف يفسر وجوده ؟ وبأي موجود أو عنصر من

عناصر هذه الطبيعة يرتبط وجـود الشر ؟ وهل هو شر لذاته أم أن له غاية في وجوده فيكون بناء على ذلك خيراً وليس شراً .

هذا ما سنتعرف عليه من خلال عرضنا لهذا البعد الثاني لمشكلة الخير والشر عند ابن سينا .

الفصل الأول

علل الموجودات الطبيعية عند ابن سينا
وصلتها بالخير والشر

تمهيد

دراسة ابن سينا لموضوع الخير والشر في الطبيعة تستلزم البحث عن العلة أو العلل المسببة للموجودات ، لأن معرفة الشيء ، أو العلم التام بالشيء لا يكون إلا بمعرفة علله(1) ، لذا فهو يبحث عن العلل الخاصة بالموجودات الطبيعية التي يظهر من خلالها الشر والخير ، ليتعرف عن العلة المحدثة للشر ، والعلة المحدثة للخير .

ولابن سينا في دراسة أي موضوع ـ كما سبق أن ذكرنا ـ جانبان ، جانب نقدي يتمثل في نقد السابقين عليه ، فيستعرض آراء السابقين ليعرض ما بها من أخطاء ، حتى يتسنى له التعبير عن الجانب الآخر الإيجابي من مذهبه وهو الخاص برأيه في هذا الموضوع .

فوجد ابن سينا ان من السابقين من ذهب إلى القول بعلة واحدة ، أو أكثر سواء كانت هذه العلة مادية ، أو علة صورية ، والقائلون بعلة.مادية تتمثل آراؤهم في آراء بعض الطبيعيين ومنهم انطيفون . واما القائلون بعلة صورية يمثلهم فيثاغورث وأتباعه .

---

(1) ابن سينا ـ الشفاء ، السماع الطبيعي م 1 ف 10 ص 48 ، وهو في هذا يتفق مع أرسطو في كتابه
Aristotle: Physica, 11, 194, b, Analytica Posterior a b 1, 2, 71, b, 9-12, B11, 94 a, 20, and D. Ross: Aristotle, PP. 71-72.

ويخصص ابن سينا الفصل التاسع من المقالة الأولى من الفن الأول الذي يسميه السماع الطبيعي من كتابه الشفاء لعرض آراء المذاهب السابقة عليه ويحلل فكر اعلامها وهم القائلون بعلة واحدة سواء كانت مادية أو صورية ويقدم أوجه النقد على آرائهم حتى يتسنى له بعد ذلك عرض مذهبه .

وان كان ابن سينا استفاد من نقد القائلين بعلة واحدة مادية أو صورية فقد تسنى له الاستفادة من هذا النقد في القول بالمادة والصورة ، كمبدأين أساسيين لتركيب الموجودات الطبيعية ـ كما سنرى فيما بعد عند الحديث عن مكونات الكائنات الفاسدة .

ولكننا نرى ان هذا الجانب النقدي من فلسفة ابن سينا يعد جانباً ضيق النطاق[2] ولا يؤدي به إلى تبرير القول بالعلل الأربع عنده ، وقد يكون مرد ذلك انه وجد في نقد أرسطو لسابقيه ما يكفي لبيان أخطائهم فاكتفى بمجرد ذكر آرائهم ونقدهم في عبارات قليلة .

ومن هنا كان هذا الجانب النقدي عنده ضئيلاً إذا قيس بالجانب النقدي عند أرسطو .

أولاً : نقد مذهب القائلين بعلة واحدة مادية أو صورية

1 ـ نقد القائلين بالعلة المادية :

يحدد ابن سينا آراءهم في أنهم رفضوا مراعاة أمر الصورة واعتقدوا ان المادة هي التي يجب أن تعرف ، فإذا عرفت فما يأتي بعدها إنما هو اعراض ولواحق غير متناهية ، والمقصود بالمادة في نظرهم هي « المادة المتجسمة المنطبعة دون الأولى »[3] . وربما ما دفع بهؤلاء إلى الاهتمام بالمادة هو العلاقة بين الصناعة

---

(2) معرفه ابن سينا للسابقين جاءت من خلال معرفته لأرسطو ، فإذا درس أرسطو مذهب فيلسوف سابق عليه ، وتناوله بالنقد ، فإن ابن سينا يفعل مثله ، ومن هنا كان الجانب النقدي في فلسفة أرسطو أهم بكثير من الجانب النقدي في فلسفة ابن سينا ، وقد اعتبر ابن سينا الأجزاء التي نقد فيها الفلاسفة السابقين على أرسطو داخلة بالعرض في كتابه الشفاء وقال : « فمن شاء ان يثبته أثبته ، ومن شاء أن لا يثبته لا يثبته » الطبعيات ـ السماع الطبيعي م 1 ف 4 ص 28 . وعلى ذلك فالقسم النقدي من فلسفته ضئيل محدود ، كما يذكر د . مدكور في مقدمة الهيات الشفاء « ان ابن سينا قد وقف بهذا التدرج التاريخي عند أضيق حدوده » ص 9 . وأيضاً يتفق معه د . العراقي في كتابه الفلسفة الطبيعية عند ابن سينا في هذا الرأي من خلال هامش ص 128 ، 129 .

(3) ابن سينا : الشفاء ، الطبيعيات ـ السماع الطبيعي م 1 ف 9 ص 46 ، د . عاطف العراقي الفلسفة الطبيعية ـ

الطبيعية والصناعة المهنية ، ذلك ان مستنبط الحديد عمله هو تحصيل الحديد وما عليه من صورة ، وكذلك الغواص عمله الحصول على الدرة وما عليه صورتها .

لكن هذا الرأي فاسد[4] في نظر ابن سينا ويحدد نقده فيما يلي :

أ ـ ان هذا الرأي سيؤدي بنا إلى الوقوف على خصائص الأمور الطبيعية ، فانه ان أقنعه الوقوف على الهيولى دون الصورة فقد قنع من العلم بمعرفة شيء لا وجود له بالفعل بل كأنه أمر بالقوة .

ب ـ ان الصور والاعراض هي التي تثبت لنا وجود المادة وان حاول ان يثبت للمادة صورة مثل الصورة المائية أو الهوائية فهو أيضاً ناظر إلى الصورة .

جـ ـ ان غاية الباحث عن الحديد ليس هو إيجاد الحديد فقط ، بل صناعته ، أي ايجاد صورة له .

د ـ ولما كانت الأجسام البسيطة هي ما هي بالفعل بصورتها ، ولم تكن هي ما هي بموادها وإلا لما اختلفت ، فبين ان الطبيعة ليست هي المادة . وانما هي الصورة في البسائط ، وأنها في نفسها صورة من الصورة ليست مادة من المواد ، وبالنسبة للمركبات فان الطبيعة المحددة لا تعطى وحدها ماهياتها ، بل هي مع زوائد ، وعلى ذلك تسمى « صورتها الكاملة طبيعة على سبيل الترادف فتكون الطبيعة تقال حينئذ على هذه وعلى الأول بالاشتراك »[5] .

2 ـ نقد القائلين بالعلة الصورية :

وإلى جانب الطائفة الأولى قامت طائفة أخرى استخفت بأمر المادة وقالوا : انها إنما وجدت في الوجود لتظهر فيها الصورة بآثارها . وان المقصود الأول هو الصورة ، وان من عرف الصورة فقد استغنى عن الالتفات إلى المادة[6] .

وضربوا مثالاً على ذلك بالأعداد ، فالعدد ليس داخلاً في العلم الطبيعي لأنه لا هو جزء ولا هو نوع من موضوعه ، ولا هو عارض خاص به ، فهويته لا تقتضي تعلقاً

= عند ابن سينا ص 153 ، وأيضاً التجديد في المذاهب ص 94 ، 95 .

(4) ابن سينا : الشفاء ، الطبيعيات ـ السماع الطبيعي م 1 ف 9 ص 46 .

(5) ابن سينا : المرجع السابق ص 37 ، وأيضاً د . عاطف العراقي ـ الفلسفة الطبيعية ص 129 .

(6) ابن سينا : الشفاء ، الطبيعيات ـ السماع الطبيعي م 1 ف 9 ص 47 ، الالهيات م 7 ف 2 ص 312 ، وأيضاً د . عاطف العراقي ـ التجديد في المذاهب ص 95 .

لا بالطبيعيات ، ولا بغير الطبيعيات ، فطبيعة العدد تصلح ان تعقل مجردة عن المادة أصلاً ، وما يعرض لها من هذه الوجهة مجرد عن المادة[7] . وقالوا ان الواحد هو الحقيقة ، ومنه ركبوا كل شيء ، وجعلوا الوحدة في حيز الخير والحصر ، وجعلوا الثنائية في حيز الشر وغير الحصر[8] .

وهؤلاء أيضاً مخطئون في نظر ابن سينا ، لانهم أسرفوا في تجاهل أمر المادة ، كما أسرف السابقون في تجاهل أمر الصورة ، ويحدد أخطاءهم في :

أ ـ يرى ابن سينا أنهم إذا كانوا قد ذهبوا إلى اهمال المادة بالتدليل بعلم العدد وعلم الهندسة ، ذلك انهما لا يحتاجان في اقامتهما للبراهين ، أو ان يتعرضا للمادة الطبيعية ، أو تأخذا مقدمات تتعرض للمادة بوجه لكن صناعات أخرى مثل صناعة الكرة المتحركة وصناعة الموسيقى ، وصناعة المناظير ، وصناعة الهيئة تأخذ بالمادة ، أو شيئاً من عوارض المادة ، لانها تبحث عن أحوالها ، فمن الضرورة أن تأخذها ، وهذه الصناعات اما أن تبحث عن عدد لشيء ، أو مقدار ، أو شكل في شيء والشكل والمقدار عوارض لجميع الأمور الطبيعية .

ب ـ كذلك ينقد ابن سينا رأيهم في الذهاب إلى جعل الوحدة من الخير لما فيه من الترتيب والتركيب والنظام ، فإذا كانت الوحدة من الخير ، فكيف تولد من الخير شر ؟ وكيف صار ازدياد الشر خيراً ؟

فإذا كانوا جعلوا العدد والوحدة من باب الخير ، وجعلوا الشر هو الهيولى ، والهيولى لا بد ان ترجع إلى علة صورية ، فكيف يولد الخير شراً ؟ وإذا لم تكن معلولة ، بل علة واجبة بذاتها ليس معلولة لعلة أخرى ، فاما ان تكون قابلة للانقسام أي تكون مقداراً مؤلفاً من آحاد فهي أيضاً خير أو تكون غير قابلة للانقسام ، فتكون في ذاتها ، فذاتها وحدانية ، والوحدانية بما هي وحدانية ، وكما يروها هي خير .

فان جعلوا الوحدة وحدة غير كونها خيراً انتقضت أصولهم كلها ، وان جعلوا الوحدانية خيرية لزم من ذلك أن تكون الهيولى ـ لانها وحدانية ـ خيرية ، ثم كيف تتولد من الاعداد حرارة وبرودة[9] .

---

(7) ابن سينا : الشفاء ، الطبيعيات ـ السماع الطبيعي م 1 ف 8 ص 43 .
(8) ابن سينا : الشفاء ، الالهيات م 7 ف 2 ص 312 .
(9) ابن سينا : المرجع السابق ـ م 7 ف 3 ص 323 .

جـ - كما يرى ابن سينا انهم عندما اغفلوا ان الطبيعة تشتمل على المادة والصورة فهم قد اغفلوا العلاقة الموجودة بين الصور والمواد .

د - كما ان العلم التام فيما يذهب ابن سينا ، هو الإحاطة بالشيء كما هو وما يلزمه فماهية الصورة النوعية مفتقرة إلى مادة معينة ، فكيف يستكمل علمنا بالصورة ، ونحن لا نلتفت إلى المادة ، فالطبيعي مفتقر في براهينه ومحتاج في استتمام صناعته ، إلى أن يكون محصلاً للإحاطة بالصورة والمادة جميعاً ، ذلك ان الصورة تكسبه علماً بما هو به الشيء بالفعل أكثر من المادة ، والمادة تكسبه العلم بقوة وجوده ، ومنهما جميعاً يستتم العلم بجوهر الشيء[10] .

وبنقد ابن سينا لهذين المذهبين يتم له التعبير عن الجانب الإيجابي من مذهبه وهو القول بمذهب العلل الأربع - وهي العلة المادية والصورية والفاعلة والغائية .

وإذا كان ماا يهمنا في بحثنا هو العلة الغائية الا اننا سنتناول العلل الأخرى بإيجاز حتى يتضح لنا أهمية العلة الغائية عنده .

ثانياً : نظرية العلل وما يتعلق بها من خير وشر

إذا كانت نظرية العلل قد أخذها ابن سينا عن أرسطو الا انه أضاف إليها مادة جديدة وفصل القول فيها بدرجة لا تلحظ لدى المعلم الأول ونحا بها منحى يتفق مع الأهداف الرئيسية لمذهبه فبرزت لديه الفاعلية إلى جانب الصورية وطغت الغائية على الآلية[11] .

ويتناول ابن سينا دراسة موضوع العلل في معظم كتبه[12] ، ولدراسة العلل أهميتها في فهم طبيعة الموجودات ، ولا بد من دراستها حتى نعرف العلة المسببة

---

(10) ابن سينا المرجع السابق ، الطبيعيات - السماع الطبيعي م 1 ف 9 ص 48 ، وأيضاً د . العراقي : التجديد في المذاهب ص 95 ، 96 .

(11) ابراهيم مدكور : مقدمة الهيات الشفاء لابن سينا ، ص 16 .

(12) تناول ابن سينا دراسة هذا الموضوع في طبيعيات الشفاء - الفن الأول ، في الفصل العاشر من المقالة الأولى ص 50 ، وفي الهيات الشفاء المقالة السادسة بفصولها الخمسة ص 257 : 300 ، وفي كتابه النجاة المقالة الأولى ص 211 ، التعليقات ص 94 : 99 ، الهداية الفصل الأول من الباب الثالث ص 243 ، عيون الحكمة الفصل الرابع من قسم الالهيات ص 51 : 53 . وفي النمط الرابع من الإشارات ص 453 ، وفي بعض رسائله مثل رسالة في أجوبة عن عشرة مسائل ص 82 في المسألة العاشرة ، في الرسالة العرشية ص 3 ، 4 وأيضاً تسع رسائل في الحكمة والطبيعيات ص 4 ، وغيرها من الكتب والرسائل الأخرى .

للخير والشر في العالم الطبيعي .

ويعرف ابن سينا العلة بقوله :« العلة كل ذات وجود ذات آخر بالفعل من وجودها هذا بالفعل ، ووجود هذا بالفعل ليس من وجود ذلك بالفعل[13] .

اما المعلول : كل ذات وجوده بالفعل من وجود غيره ، ووجود ذلك الغير ليس من وجوده[14] .

ونجد ان ابن سينا يذكر لفظ علة في بعض الكتب ، وفي البعض الآخر يقول سبب أو مبدأ ، أو أصول ، أو اسطقسات ، أو عناصر ، على انها مرادفة في بعض وحوهها لكلمة علل ، أو أسباب وكلها عنده بمعنى واحد[15] .

وسنتحدث الآن عن علة علة من العلل التي قال بها .

1 ـ العلة المادية :

يقصد بها ابن سينا ما تتضمنه من دلالات ابتداء من الهيولى باعتبار صلتها بالصورة بوجه عام ، أو بالوحدة من حيث صلتها بالعدد ، أو بالخشب بالنسبة إلى السرير . كل ذلك مرده إلى القوة أو القابلية سواء قصدنا به المبدأ القريب أو البعيد ، وهي جزء من قوام الشيء يكون بها الشيء هو ما هو بالقوة وتستقر فيها قوة وجوده[16] .

والمبادىء المادية تشترك في معنى واحد ، وهي انها في طبائعها حاملة لأمور غريبة عنها ، ولها نسبة من المركب منها ومن تلك الماهيات ، ولها نسبة إلى تلك الماهيات نفسها وهذه النسبة تنقسم إلى :

أ ـ اما ان يكون لا يتقدمها في الوجود ، ولا يتأخر عنها .

ب ـ أو تكون المادة محتاجة إلى ذلك الأمر في التقوم بالفعل .

جـ ـ أو تكون المادة متقومة في ذاتها وحاصلة بالفعل ، وأقدم من ذلك الشيء وهو

---

(13) ابن سينا : الحدود ص 41 ، وأيضاً رسائل في الحكمة ص 65 .

(14) ابن سينا : الحدود ص 41 ، وأيضاً رسائل في الحكمة ص 65 .

(15) قد سبق ان أفاض أستاذنا الدكتور / عاطف العراقي في اختلاط معنى العلة عند ابن سينا واطلاق عدة أسماء عليها ، وان المقصود منهم جميعاً واحد ، الفلسفة الطبيعية عند ابن سينا ، هامش ص 148 ، 149 .

(16) ابن سينا : الشفاء الالهيات م 6 ف 1 ص 257 ، النجاة ص 211 ، الرازي : المباحث المشرقية ص 458 ، د. العراقي : الفلسفة الطبيعية ص 156 ، وأيضاً البارون كارادى فو : ابن سينا ص 246 .

الذي نسميه عرضاً بالتخصيص .

فيكون القسم الأول يوجب إضافة المعية ، والقسمان الأخران إضافة تقدم وتأخر[17] ، وقد لا تكفي مادة وحدها بل تنضم مادة إلى مادة أخرى لتمامية صورة الشيء مثال : ما يحدث في العقاقير ، أو بحسب الاجتماع فقط كأشخاص الناس للعسكرية والمنازل للمدينة أو بحسب الاجتماع والتركيب معاً كالحجارة والخشب للبيت ، واما بحسب الاجتماع والتركيب والاستحالة كالاسطقسات للكائنات وانتقال العنصر من حال القوة ، فقد يتم دون تركيب فيسمى موضوعاً بالقياس إلى ما هو منه ، أو بتركيب فيسمى اسطقسات وهو أصغر ما ينتهى إليه القاسم في القسمة[18] .

فالعلة المادية أو العنصرية إذن هي العلة التي هي جزء من قوام الشيء يكون بها الشيء هو ما هو بالقوة ، وتستقر فيها قوة وجوده ، ولكن هذه العلة تتأخر بالشرف[19] . لانها علة انفعال ، أي علة سلبية ، ولذا يجب أن يضاف إليها الاستعداد وتنسب إلى الفاعل والغاية[20] فهي لا تكفي وحدها في دراسة العالم الطبيعي وما به ، وهذا ما دفع ابن سينا ـ كما سبق ـ إلى نقد القائلين بعلة واحدة مادية .

2 ـ العلة الصورية :

وهي العلة الثانية ويضمها ابن سينا مع العلة المادية فيقول انهما « معاً علة وجود »[21] ، أو علة ما هية وحقيقة فبهذه العلة الثانية تكتمل علتا الموجودات من جهة طبيعتهما ، فالفعل يتعلق بالمادة من جهة أنها فيها قوة وانها بالقوة قابلة له كالنجارة في السرير فإنه يتعلق بالصورة من جهة انه يفيدها ويحصلها .

وتطلق الصورة على نواح شتى[22] ، فقد تقال الصورة للماهية إذا أحدثت في المادة تقوماً ، ويقال صورة لنفس النوع ، ويقال صورة للشكل والتخطيط ، ويقال صورة لهيئة الاجتماع كصورة العسكر وصورة المقدمات المقترنة ، ويقال صورة

---

(17) ابن سينا : الشفاء ، الطبيعيات ـ السماع الطبيعي م 1 ف 10 ص 50 .
(18) ابن سينا : الشفاء ، الالهيات م 6 ف 4 ص 280 .
(19) ابن سينا : الهداية ص 243 .
(20) ابن سينا : الشفاء ، الطبيعيات ـ السماع الطبيعي م 1 ف 15 ص 77 .
(21) ابن سينا : الهداية ص 243 .
(22) ابن سينا : الشفاء ، الطبيعيات ـ السماع الطبيعي م 1 ف 10 ص 52 .

للنظام المستحفظ كالشريعة ، ويقال صورة لكل هيئة كانت ، ويقال صورة لحقيقة كل شيء كان جوهراً أو عرضاً ، ويفارق النوع ، وربما قيل صورة للمعقولات المفارقة .

والمادة توجد لأجل الصورة ، « وانها تتوخى لتحصل ، فتحصل فيها الصورة وليست الصورة لأجل المادة ، وان كان لا بد من المادة حتى توجد فيها الصورة »(23) ولكن الصورة خلافاً للمادة فهي بمثابة مبدأ الفاعلية أو الاستكمال ، فالصورة تحل في المادة وتمنحها الوجود الفعلي فهي التي تفيد تقويم المادة وهي العلة التي هي جزء من قوام الشيء ، يكون بها هو ما هو بالفعل »(24) .

فالصورة المفارقة مجردة تماماً من المادة ، ومثلها الأعراض والحركات والأجناس والأنواع ، وسائر الخصائص ، وكذلك أشكال المصنوعات والصناعة من حيث انها تحل في ذهن الصانع فيجوز ان تعتبر صورة بالنسبة لموضوعها .

والصور علل ومعلولات(25) ، ولكنها علل بالملاقاة فانها توجب وجود تلاقيه دون ما تباينه ، وإذا كانت المادة لا كم لها من ذاتها ، فلا تقتضي كما بعينه حتى لا تقبل هي ما هو أزيد منه وأنقص ، ولكن الصورة ليست علة مطلقة للهيولى ولكنها علة ناقصة .

وصورة الشيء هو كماله الأول وكيفيته هو كماله الثاني ، والكيفية تشتد وتضعف اما الصورة فلا تشتد أو تضعف ، وإذا اشتدت الكيفية حتى تستعد لقبول صورة أخرى فانها تكون بحركة وسلوك من طرف إلى طرف ، والصورة لا تتحرك هكذا بل تنسلخ دفعة(26) .

وللعلة الصورية علاقات مع غيرها من العلل ، فهي بالنسبة للمادة كأنها مبدأ فأعلى لو كان وجودها بالفعل يكون عنه وحده .

كما انها ترتبط بالعلة الفاعلة ، حيث اننا يمكن أن نعتبرها جزءاً للعلة الفاعلية .

---

(23) ابن سينا : المرجع السابق م 1 ف 14 ص 74 ، 75 .

(24) ابن سينا : الشفاء ، الالهيات م 6 ف 1 ص 257

Aristotal: Metaphysica, B. Dal, ch.2, 1013 a, 26, Physica, 11, 3, 194 b, D. Ross Aristotle, P. 72 and

E. Gilson: History Of Christian Philosophy, P. 193.

(25) ابن سينا : الهداية ص 237 .

(26) ابن سينا : التعليقات ص 33 .

وكذلك نجد تقاربا بين العلة الصورية والعلة الغائية ، ذلك ان الصورة تمثل الجانب الواضح من الطبيعة عنده ، كما تتمثل فيها العناصر الإيجابية الفعالة ، طالما انها تضفي على المادة حقيقتها ، حتى تصبح العلة الغائية في آخر الأمر غير متميزة عن العلة الصورية كما هو الحال عند أرسطو(27) .

وقد يجوز أن تكون ماهية الفاعل والصورة والغاية ماهية واحدة ، مثال ذلك : الأب ، فهو مبدأ لتكون الصورة الإنسانية من النطفة وليس ذلك كل شيء من الأب ، بل صورته الإنسانية وليس الحاصل في النطفة إلا الصورة الإنسانية ، وليست الغاية التي تتحرك إليها النطفة إلا الصورة الإنسانية ، لكنها من حيث تقوم المادة تكون نوع الإنسان فهي صورة ، ومن حيث تنتهى إليها حركة النطفة فهي غايـة ، ومن حيث يبتدىء منه تركيبها فاعلة ، فإذا قيست إلى المادة والمركب كانت صورة ، وإذا قيست إلى الحركة كانت غاية مرة وفاعلة مرة . اما غاية فباعتبار انتهاء الحركة وهي الصورة التي في الابن ، واما فاعلة فباعتبار ابتداء الحركة وهي الصورة التي في الأب .

3 ـ العلة الفاعلة :

يعرف ابن سينا العلة الفاعلية بقوله بان : الفاعل هو ما يفيد شيئاً آخر وجوداً ليس له من ذاته ، وليس بلازم أن يكون مؤثراً بالفعل ، بل قد يكون مفعوله معدوماً ، ثم يعرض له ما يصير للفاعل الأسباب التي لها فاعلاً(28) .

فالفاعل في الأمور الطبيعية يطلق على مبدأ الحركة ويعنى به كل خروج من قوة إلى فعل في مادة(29) مثل كون النجار علة الكرسي وكون الأب علة لأبنه .

وهذا المبدأ هو الذي يكون سبباً لا حالة غيره وتحريكه من قوة إلى فعـل ، فالطبيب أيضاً إذا عالج نفسه فانه مبدأ حركة في آخر بانه آخـر ، لانه إنمـا يحرك العليل ، والعليل غير الطبيب(30) من جهة ما هو عليل ، وهو إنما يعالج من جهة ما هو هو ، أي من جهة ما هو طبيب ، واما قبوله العلاج ، وتحركه بالعلاج فليس من جهة ما هو طبيب ، بل من جهة ما هو عليل .

والعلة الفاعلة تفيد وجوداً مبايناً لذاتها ، أي لا تكون ذاتها بالقصد الأول محلاً

---

(27) Aristotle: Metaphysica, L, 1072, b 3 Collingwood: The Idea Nature, PP. 84-85.

(28) ابن سينا : الشفاء ، الالهيات م 6 ف 1 ص 259 .

(29) ابن سينا : الشفاء ، الطبيعيات م 1 ف 10 ص 48 .

(30) ابن سينا : المرجع السابق ص 48 ، 49 ، وأيضاً د . العراقي : الفلسفة الطبيعية ص 162 ، 163 .

لما يستفيد منها وجود شيء يتصور بها حتى يكون في ذاتها قوة وجوده ، وبهذا المفهوم تختلف العلة الفاعلة في مفهومها عند الألهيين عنها عند الطبيعيين ذلك انهم ـ أي الالهيين ـ لا يعنون بالفاعل مبدأ التحريك فقبط كما يعنيه الطبيعيون ، بل مبدأ الوجود ومفيده مثل الباري للعالم[31] أي الله .

وفي حديث ابن سينا عن العلة الفاعلية ما يؤذن بانه يستمسك بالألية ولو في عالم الطبيعة على الأقل ، ولكنه لا يلبث أن يردها إلى غائية مفرطة[32] ، بل انه أضاف إلى العلة الفاعلة تصوراً ميتافيزيقيا ، خاصة عندما يحدد العلاقة بين الفاعل والقابل[33] .

وترتبط العلة الفاعلة بعلاقات مع العلل الأخرى فهي من جهة المادة يكفي فيها الاستعداد والملاقاة للقوة الفاعلة ، ومن جهة الغاية لا بد من وجود المبدأ الفاعلي إذ منه انه سبب للغاية ، ومن جهة الصورة لا بد من وجود المبدأ الفاعلي إذ أن المادة لا تكفي وحدها في تصور الكائن بل لا بد من نسبتها إلى الفاعل والغاية .

ويرى الرازي ان تعريف ابن سينا للعلة يقصد فيه العلة الفاعلة وان استطعنا ان ندخل فيه العلة الصورية والغائية فلن نستطيع ذلك في العلة المادية لانها خارجة عن هذا التعريف ، فيقول الرازي : « والذي ذكره « الشيخ » في الحدود ان العلة هي كل ذات يستلزم منه أن يكون وجود ذات أخرى إنما هو بالفعل (. . .) فهو في الحقيقة لا يتناول إلا العلة الفاعلية فإن تكلفنا حتى أدخلنا العلة الغائية والصورية فالعلة المادية على كل خارجة عنه »[34] .

وبهذا يتبين لنا أهمية العلة الفاعلة عند ابن سينا إلا أن هذه الأهمية تتضاءل إلى ما يضفيه من أهمية على العلة الغائية وهذا ما سوف يتبين عند عرض العلة الغائية عنده وهي العلة الرابعة ولأخيرة .

4 ـ العلة الغائية وأهميتها :

يعرفها ابن سينا بقوله انها : « المعنى الذي لأجله تحصل الصورة في المادة

---

(31) ابن سينا : الشفاء ، الالهيات م 6 ف 1 ص 257 .
(32) د . ابراهيم مدكور : مقدمة الهيات الشفاء لابن سينا ـ ص 18 .
(33) د . عاطف العراقي : الفلسفة الطبيعية عند ابن سينا ص 163 .
(34) الرازي : المباحث المشرقية جـ 1 ص 458 ، 459 .

وهو الخير الحقيقي »[35] ، وهي بهذا الاعتبار يجوز أن تكون محمولة على الفاعل أو على القابل ، أو على أمر مغاير لهما .

ويشير ابن سينا إلى أن البعض قد أنكر حقيقة هذه العلة الأخيرة ، وذلك إما على أساس إن كلا من هذه العلل لا بد لها من علة ، أو لأن كل ما يجري في العالم إنما يجري بحكم الصدفة لا غير . لكن الأحداث التي تجري صدفة ليست عارضاً اطلاقاً ، والهوى في الأفعال الإرادية لا يخلو من غرض يقترن بخير ما ، اما خيالياً ، وإما عقلياً ، يتجه نحو الفاعل بإرادته أو يهدف إلى ما هو خارج عن الفاعل ، وسوف يتضح موقف ابن سينا أكثر عند عرض نقده لمنكرى الغائية ، كما سوف نتبينه فيما بعد عند من أنكر وجود الغائية في الطبيعة ، وهم القائلون بالاتفاق .

وتعتبر العلة الغائية عند ابن سينا كما هي عند أرسطو نهاية لكل اعلل[36] وفيها تتناهى العلل وتقف ، فالعلة الغائية التي بحسب فاعل واحد ، وفعل واحد تتناهى ، ولا يجوز أن يكون فاعل طبيعياً أو اختيارياً يفعل فعلاً يروم بعينه غاية بعد غاية من غير أن يقف عند نهاية ، وهذا محال[37] .

والغاية متقدمة في شيئيتها على جميع الأسباب ، ومتأخرة في وجودها عنها فالغاية تتقدم سائر العلل[38] ، كما انها في مشيئتها سبب لكل العلل ، ولا علة للعلة الغائية في شيئيتها .

ويقسم ابن سينا الغائية من حيث شيئيتها إلى :

ـ ان الشيء قد يكون معلولا في شيئيتها ، مثل الاثنين فانها في حد كونها اثنين معلولة للوحدة .

ـ أو يكون معلولا في وجوده مثل العددية للأثنينية .

ـ أو يكون زائداً على شيئيته مثل كون التربيع في الخشب أو الحجر ، فالأجسام الطبيعية علة لشيئية كثير من الصور والأعراض .

---

(35) ابن سينا : الشفاء ، الطبيعيات ، السماع الطبيعي م 1 ف 10 ص 52 ، وأيضاً الالهيات م 6 ف 1 ص 257 .

(36) Aristotle: Metaphysica, B.Dal, ch. 2. 1013 a, Physica, 11, 3, 194 b, W.D. Ross: Aristotle, P. 72.

(37) ابن سينا : الشفاء ، الألهيات م 6 ف 5 ص 291 .

(38) ابن سينا : المرجع السابق ص 292 ، النجاة ص 212 ، التعليقات ص 128 ، وأيضاً الشهرستاني : الملل جـ 2 ص 1092 .

والعلة الغائية في الشيئية قبل العلة الفاعل والقابلة وكذلك قبل الصورة ، وكذلك وجودها في النفس والعقل ، فهي علة لصيرورة العلل عللا فهي علة العلل ، ومن جهة أخرى معلولة العلل . هذا إذا كانت العلة في الكون اما إذا كانت ليست في الكون لكان وجودها أعلى من الكون فلا يكون شيء من العلل علة لها وهو ما سيتحدث عنه ابن سينا فيما بعد عن العلة الغائية الأعلى وهو الباري .

والغاية عند ابن سينا متعلقة بأمور كثيرة فلها نسبة إلى الوجود والفاعل والقابل والحركة ، فهي بالنسبة للحركة هي نهاية وليست بغاية لأن الغاية هي التي لاجل الشيء ويؤمها الشيء ولا يبطل مع وجودها بل يستكمل بها الشيء والحركة تبطل مع انتهائها ، وكذلك ليست صورة للمادة المنفعلة ولا هي نفس الحركة .

ثالثاً : الخير يتعلق بتحقيق الغاية في الطبيعة

والغاية عند ابن سينا خيرا بالقياس إلى ذات الفاعل لا إلى ذات القابل ، وعلى ذلك سنرى كيف يفسر ابن سينا بعض الشرور التي تظهر في الطبيعة بان غايتها خير بالنسبة إلى الفاعل ، مثل النار غايتها الاحراق ليست خيراً بالقياس إلى القابل وهو المحترق . « فإذا نسبت إلى الفاعل من جهة ما هو مبدأ حركة وفاعل كانت غاية ، وإذا نسبت إليه من جهة ما هو خارج بها من القوة إلى الفعل ومستكمل ، كانت خيراً ، وإذا كانت تخيلية فليس خيراً حقيقياً بل خيراً مظنوناً . فكل غاية فهي باعتبار غاية ، وباعتبار آخر خير اما مظنون واما حقيقي ، فهذا حال الخير والعلة التمامية[39] أي العلة الغائية .

والعلة الغائية هي نهاية تسلسل العلل وهي الخير الذي يبحث عنه سائر الأشياء ، فمن جوز ان تكون العلل التمامية تستمر واحدة بعد الأخرى فقد رفع العلل التمامية في نفسها ، وأبطل طبيعة الخير التي هي العلة التمامية . إذ أن « الخير هو الذي يطلب لذاته وسائر الأشياء تطلب لأجله »[40] . فالعلة الغائية هي نهاية العلل وهي التي يقف عندها سؤالنا عن أي شيء ، ولذا « لا يصح قول القائل : ان كل غاية وراءها غاية ، واما الأفعال الطبيعية والحيوانية فقد علم أيضاً في مواضع أخرى انها لغايات »[41] .

(39) ابن سينا : الشفاء ـ الالهيات م 6 ف 5 ص 295 ، 296 .

(40) ابن سينا : المرجع السابق م 8 ف 3 ص 341 .

(41) ابن سينا : المرجع السابق نفس الصفحة .

وإذا كان ابن سينا أثبت أن للأفعال الطبيعية غاية فإن هذا القول منه قوبل بالاعتراض من الرازي الذي يرى ، « انهم يثبتون للأفعال الطبيعية عللا غائية ، والقوى الطبيعية لا شعور لها ، ولا خلاص الا بان يقال : ليس للأفعال الطبيعية غايات » .

والعلة الغائية عند ابن سينا ترتبط بالعلة الفاعلة من حيث ان الفاعلة هي مبدأ الحركة والغائية وهي نهاية الحركة وقصدها فما يربطهما هو مسألة البداية والنهاية مثل الصورة الإنسانية ، فهي غاية باعتبار انتهاء حركة وهي صورة الأب[42] ، وتعد فاعلة باعتبار ابتداء الحركة وهي الصورة التي في الأدب .

ويحدد ابن سينا هذه العلاقة[43] فيما يلي :

ـ ان الفاعل من جهة سبب للغاية ، والفاعل هو الذي يحصل الغاية موجودة .

ـ الغاية من جهة أخرى هي سبب الفاعل ، ذلك ان الفاعل يفعل لأجلها وإلا لما كان يفعل . فالغاية تحرك الفاعل إلى أن يكون فاعلاً .

ـ الفاعل ليس علة لصيرورة الغاية غاية ، ولا لماهية الغاية في نفسها ، ولكن علة لوجود ماهية الغاية في الأعيان .

ـ الغاية علة لكون الفاعل فاعلاً ، فهي علة له في كونه علة ، وليس الفاعل علة للغاية في كونها علة .

ـ الفاعل والغاية هما معاً مبدآن قريبان من المركب المعلول .

والفاعل اما أن يكون مهيأ للمادة فيكون سبباً لإيجاد المادة القريبة من المعلول لا سبباً قريباً من المعلول ، أو يكون معطياً للصورة ، فيكون سبباً لإيجاد الصورة القريبة .

ومن هنا نرى أن العلة الغائية لا ترتبط بالعلة الفاعلة فقط عند ابن سينا ، لكنها ترتبط أيضاً بالعلة الصورية والمادية في أن الغاية ليست سبباً للفاعل في انه فاعل فقط ، بل هي أيضاً سبب للصورة والمادة بتوسط تحريكها للفاعل المركب . بل أحياناً ترتبط العلل وتتفق أن تكون ماهية الفاعل والصورة والغاية ماهية واحدة ، كما

---

(42) ابن سينا : الشفاء ، الطبيعيات ـ الشماع الطبيعي م 1 ف 11 ص 54

E, Gilson: History Of Christian Phylosophy and M. Avnan; Avicenna, P. 112.

(43) ابن سينا : الشفاء ، الطبيعيات ـ السماع الطبيعي م 1 ف 11 ص 53 .

سبق أن أشرنا وضربنا بذلك مثالاً بالصورة الإنسانية .

وبهذا ترتبط العلل عند ابن سينا وكل علة محتاجة في وجودها إلى العلة الأخرى ، فهناك علل يفتقر إليها الشيء في وجوده مثل العلة الفاعل والعلة الغائية ، وعلل أخرى يفتقر إليها في تحقق ذاته في الخارج وفي العقل مثل العلة المادية والعلة الصورية[44] . ولذا فلا بد من وجود هذه العلل معاً ولذا كان هجوم ابن سينا على السابقين من الفلاسفة الذين ركزوا على العلة المادية فقط أو العلة الصورية فقط .

وإذا كان ابن سينا يهتم بالقول بالعلل الأربع إلا أن العلة الغائية عنده لها أهمية كبرى فهي نهاية للفعل وهي غاية للصورة والمادة فكل العلل الأخرى وجودها فقط من أجل هذه العلة الغائية الموجودة في الطبيعة وهذه الغاية تتجه دائماً إلى الخير بالنسبة إلى فاعلها .

فإذا كانت للطبيعة مثل هذه الغائية فكيف يفسر ابن سينا وجود الشر في الطبيعة ، وما هي الغاية المستهدفة من وراء وجوده ؟

للإجابة عن هذا سيتعرض ابن سينا لطائفة أخرى ممن حاولوا انكار الغائية في الطبيعة سواء كان هذا بانكار البخت والمصادفة أو بالمعظمين لأمره .

---

(44) وهذا ما يوضحه ابن سينا في الإشارات ن 4 ف 7 ، ص 443 ـ 445 .

الفصل الثاني

نقد الاتفاق والمصادفة واثبات الغائية
والخير في الطبيعة وتفسير ما بها من شر

تمهيد

في الفصل السابق حاول ابن سينا أن يؤكد على العلة الغائية حين قام أولاً بنقد القائلين بعلة واحدة مادية، أو صورية ، ليصل إلى القول بوجود العلل الأربع إلا أنه كما رأينا يصب اهتمامه على توضيح أهمية العلة الغائية في حين تضاءلت بجوارها العلل الثلاث الأخرى ، وظهرت كأنها مقدمة للقول بالعلة الغائية ، واثبات وجودها في الطبيعة ، والطبيعة تسير أكثر بالعلة الغائية ومن أجلها ، والغاية هي دائماً خير بالنسبة إلى فاعلها ، وان الشر قد يكون شراً بالنسبة إلى القابل وليس إلى الفاعل .

اما في هذا الفصل فيقوم ابن سينا بنقد القائلين بالاتفاق والمصادفة سواء كانوا منكريه أو معظمين له ، حتى ينتهي من ذلك أيضاً إلى اثبات الغائية في الطبيعة ، وهنا أيضاً يعبر عن رأيه في اثبات الغائية على خطوتين الأولى تتمثل في الجانب النقدي لمنكري البخت ومعظميه ، والثانية تتمثل في الجانب الإيجابي في التعبير عن رأيه الخاص .

وقد تناول ابن سينا عرض هذا الجانب النقدي من خلال كتابه الشفاء في موضعين أساسيين[1] ، الأول : في الفن الأول المسمى بالسماع الطبيعي من خلال الفصل الثالث عشر ، والرابع عشر ، والثاني : في القسم الالهي من خلال المقالة

(1) وقد سبق ان حدد أستاذنا الدكتور عاطف العراقي هذا في كتابه : الفلسفة الطبيعية ص 168 .

السادسة ، الفصل الخامس ، وكذلك في كتبه الأخرى مثل المقالة الأولى من كتابه النجاة ، وفي عدة مواضع متفرقة من التعليقات وكذلك الهداية وغيرها من كتبه الأخرى .

وقد سبق الكثيرون[2] ابن سينا في تناول موضوع الاتفاق والمصادفة فمنهم من قال به كمبدأ من المبادىء الطبيعية ، ومنهم من أنكر وجوده ، ومنهم من عظم من أمره ، ولذا وجب على ابن سينا أن يحدد موقفه من السابقين حتى يتسنى له التعبير عن رأيه .

أولاً : نقد ابن سينا للمذاهب السابقة في الطبيعة

1 : رأي القائلين بانكار البخت والمصادفة ونقد ابن سينا لهم :

يرى ابن سينا ان من القدماء من أنكر البخت والاتفاق كعلة لتفسير الأشياء بل أنكر أن يكون لهما معنى في الوجود ، ودلل على ذلك بأن الحافر لبئر إذا عثر على كنز فإن أغبياء الناس سوف يجزمون بأن البخت السعيد قد لحقه ، وان زلق فيه وانكسرت رجله فإن البخت الشقي قد لحقه[3] .

ولكن هذا الرأي في نظرهم خطأ لأن من يحفر بحثاً عن كنز دفين لا بد وأن يجده ، ومن يسير في مكان منزلق لا بد أن ينزلق ، وكذلك الخصم إذا خرج إلى السوق ولمح غريمه ، وان كانت غايته في خروجه غير هذه الغاية ، يجب أن لا يكون الخروج سبباً حقيقياً للظفر بالغريم ، فإنه يجوز أن يكون لفعل واحد غايات شتى[4]

---

(2) من الذين قالوا بالبخت أفلاطون حين أثبت البخت مبدأ سادساً ، وقال « انه نظام عقلي ، وناموس لطبيعة الكل » الشهرستاني : الملل جـ 2 ص 89 ، وكذلك الرواقيون حين ذهبوا إلى أن « البخت نظام علل الأشياء ، وأن علل الأشياء ثلاث المشترى ، والطبيعة ، والبخت » المرجع السابق ص 89 ، وان كان د . عثمان أمين في كتابه الفلسفة الرواقية يذكر عنهم قولهم « ان لكل موجود فلوجوده غاية ، ولا شيء يحصل عبثاً من غير قصد » ص 195 .

ومن الفلاسفة المسلمين نذكر الفارابي الذي قسم أمور العالم إلى أمرين : أحدهما أمور لها أسباب والنوع الآخر هو الأمور الاتفاقية . رسالة في فضيلة العلوم ص 3 ، 4 ، بل انه يذهب إلى أهمية وجود الاتفاق ، فيرى انه « لو لم تكن في العالم أمور اتفاقية ليست لها أسباب معلومة لارتفع الخوف والرجاء ، وإذا ارتفعا لم يوجد في الأمور الإنسانية نظام لا في الشرعيات ولا في السياسات ، ولولا الخوف والرجاء لما تكسب أحد شيئاً لغده » ، المرجع السابق ص 4 .

(3) ابن سينا الشفاء : الطبيعيات ـ السماع الطبيعي م 1 ف 13 ص 60 ، وأيضاً أبو البركات البغدادي : المعتبر ص 21 .

(4) ابن سينا : الشفاء ، الطبيعيات ـ السماع الطبيعي م 1 ف 13 ص 60 ، وأيضاً د . عاطف العراقي : =

وأكثر الأفعال كذلك ، فلكل فعل غايات عدة ، وقد يجعل المستعمل لذلك الفعل أحد تلك الغايات غاية ، فتتعطل الأخرى أليس لو كان هذا الإنسان شاعراً بمقام غريمه فخرج إليه وظفر به لم يقل إن ذلك واقع منه بالبخت[5] .

فهذا الفريق إذن ينكر أمر البخت ويحاول تفسير ما قد يقال انه بالبخت حتى ينتهي من ذلك إلى إنكاره تماماً .

ولكن هل هذا الموقف والرأي منهم صحيح في نظر ابن سينا ؟ نجد ان ابن سينا لا يتقبل هذا الرأي تماماً بل ينقده في عدة نقاط وهي :

ــ ان هذا المذهب المبطل للاتفاق ، المحتج بأن كل شيء يوجد له سبب معلوم ، ولا نضطر إلى اختلاق سبب هو الاتفاق ، فإن احتجاجه لا ينتج المطلوب ، لانه ليس إذا وجد لكل شيء سبب لم يكن للاتفاق وجود[6] ، بل ان السبب الموجب للشيء الذي لا توجبه على الدوام ، أو الأكثر هو السبب الاتفاقي نفسه من حيث هو كذلك .

ــ اما قولهم انه قد يكون لشيء واحد غايات شتى ، فإن المغالطة فيه لاشتراك الاسم في الغاية ، فإن الغاية تقال لما ينتهي إليه الشيء كيفما كان ، والمقصود بالحركة الطبيعية محدود ، والمقصود بالإرادة أيضاً محدود ، وما يقصده ابن سينا بالغاية هنا هي الغاية الذاتية[7] .

ــ قولهم انه ليس يجب أن تصير الغاية غير غاية بالجعل حتى إذا جعل الظفر بالغريم غاية صار الأمر غير بختي ، وان جعل الوصول إلى الدكان غاية صار الأمر بختياً ، فإن الجواب عنه ان قوله ان الجعل لا يغير الحال ، والجعل يجعل الأمر في أحدهما أكثرياً ، وفي الآخر اقلياً .

فالشاعر بمقام الغريم الخارج إليه ليظفر به من حيث هو كذلك ، فإنه في أكثرالأمر يظفر به ، وغير الشاعر الخارج إلى الدكان ، فإنه في أكثر الأمر يظفر به أيضاً

= الفلسفة الطبيعية ص 169 .

(5) ابن سينا : الشفاء ، الطبيعيات ـ السماع الطبيعي م 1 ف 13 ص 61 .

(6) ابن سينا : المرجع السابق م 1 ف 14 ص 67 .

(7) ابن سينا : المرجع السابق ص 68 .

(8) ابن سينا : المرجع السابق ص 68 وأيضاً د . العراقي : الفلسفة الطبيعية ص 170 .

(9) Aristotle: Physica, 11, 4, 196b.

فإن الجعل المختلف له حكم الأمر في أكثريته وغير أكثريته ، فكذلك يختلف له حكم الأمر في أنه اتفاقي أو غير اتفاقي[8] .

2 : رأي القائلين بتعظيم البخت ونقد ابن سينا لهم :

هذه طائفة أخرى من القائلين بالبخت ولكنها على خلاف الطائفة الأولى ، فإذا كانت الطائفة الأولى أنكرت القول بالبخت والاتفاق وحاولت تبرير ما قد يقال انه بالبخت ، فهذه الطائفة الثانية على العكس من الأولى عظمت من شأن الاتفاق ، وانقسمت هذه الطائفة إلى ثلاث فرق يحددهم ابن سينا فيما يلي :

الفرقة الأولى : قالت ان البخت سبب ألهي مستور ، يرتفع عن ان تدركه العقول[9] ، حتى أن بعضهم أحل البخت محل القربان الذي يتقرب إليه ، أو به إلى الله تعالى ، « وأمر فبنى له هيكل واتخذ باسمه صنماً يعبد على نحو ما تعبد عليه الأصنام »[10] .

ولكن ابن سينا لا يوجه نقداً لهذه الفرقة ، لانها لم تجعل العقل حاكماً ، بل ألجأت علة الأشياء إلى أسباب مستورة ، فرأى هذه الفرقة لا يدخل في مجال العقل حتى يمكن مناقشته[11] .

الفرقة الثانية : يمثل هذه الفرقة ديمقريطس واتباعه ، فيروا أن البخت سبب من الأسباب الطبيعية ، فجعلت كون العالم بالبخت ، وان مبادىء الكل هي أجرام صغار لا تتجزأ لصلابتها ، وهي غير متناهية بالعدد مبثوثة في خلاء غير متناهي القدر ، وهي دائمة الحركة في الخلاء ، فيتفق ان يتصادم منها جملة فتجتمع على هيئة ، فيكون منه عالم ، وأن في الوجود عوالم أخرى مثل هذا العالم غير متناهية بالعدد مترتبة في خلاء غير متناه[12] ، ولكنها مع ذلك ترى ان الأمور الجزئية مثل الحيوانات والنباتات لا تنشأ عن اتفاق ، فالعالم يكون بالاتفاق ، اما الكائنات الجزئية فتكون بالطبيعة .

وينقد ابن سينا هذه الفرقة أيضاً ويبين فساد رأيها فيما يأتي :

---

(10) ابن سينا : الشفاء ، الطبيعيات ـ السماع الطبيعي م 1 ف 13 ص 61 .
(11) د . عاطف العراقي : الفلسفة الطبيعية ص 171 .
(12) ابن سينا : الشفاء ، الطبيعيات ـ السماع الطبيعي ـ م 1 ف 13 ص 61 ، وأيضاً أبو البركات البغدادي : المعتبر ص 10 .

ـ بداية يقوم بتحديد ماهية الاتفاق فيقول : « بانه غاية عرضية لأمر طبيعي أو إرادي أو قسري ، والقسر ينتهي إلى طبيعة أو إرادة ، فلا يستمر القسر إلى ما لانهاية » .

ـ وبناء عل تعريفه لمعنى الاتفاق تكون الطبيعة والإرادة ذاتهما أقدم من الاتفاق فيكون السبب الأول للعالم طبيعة أو قسراً .

ـ وإذا كانت هذه الفرقة قد رأت ان الأجرام متكونة من أجزاء صلبة متفقة الجواهر مختلفة الأشكال متحركة بذاتها في الخلاء لا قوة ولا صورة لها فإن اجتماعها معاً لا يلضق بعضها ببعض ، ولو كان العالم على هذه الصورة التي يقولون بها لما استمرت السماء مستمرة الوجود على هيئة واحدة في ارصاد متتابعة بين طرفي زمان .

ـ كما ان ما يثير العجب من هذه الفرقة انها جعلت الأمر الدائم الذي لا يقع فيه خروج عن نظام واحد كائن بالبخت أو بالاتفاق وجعلت الأمور الجزئية لغاية وفيها ما يرى بالاتفاق(13) .

الفرقة الثالثة : وهذه الفرقة الثالثة يمثلها « انبا دوقليس » ويتلخص رأيها في انها لم تجعل العالم كله بالاتفاق ، ولكنها جعلت الكائنات متكونة عن المبادىء الاسطقسية بالاتفاق(14) ، فما اتفق ان كان هيئة اجتماعه على نمط يصلح للبقاء والنسل ، بقى ونسل ، وما اتفق ان لم يكن كذلك لم ينسل ، وانه كان في ابتداء النشوء ربما تتولد حيوانات مختلطة الأعضاء من أنواع مختلفة ، وربما كان وقتها حيواناً نصفه أيل ونصفه عنز، وأن أعضاء الحيوان ليست هي على ما هي عليه من المقادير والخلق والكيفيات لأغراض ، بل اتفقت كذلك ، مثال ما قالوا : ليست الثنايا حادة لتقطع ولا الأضراس عريضة لتطحن ، بل اتفق ان كانت المادة تجتمع على هذه الصورة واتفق ان كانت هذه الصورة نافعة في مصالح البقاء فاستفاد الشخص بذلك بقاء ، وربما اتفق له من آلات النسل نسل لا ليستحفظ به النوع بل اتفاق(15) .

(13) ابن سينا : الشفاء ، الطبيعيات ـ السماع الطبيعي م 1 ف 14 ص 68 ، وأيضاً د . عاطف العراقي : الفلسفة الطبيعية ص 172 .

(14) ابن سينا : الشفاء ، الطبيعيات ـ السماع الطبيعي م 1 ف 13 ص 61 ، د . عاطف العراقي : الفلسفة الطبيعية ص 174

Artistotle: Physica, 11, 4, 1966.

(15) ابن سينا : الشفاء ، الطبيعيات ـ السماع الطبيعي م 1 ف 13 ص 62 .

كما أنهم خلطوا الاتفاق بالضرورة فجعلوا حصول المادة بالاتفاق وتصورها بصورتها لا لغاية ، مثال : ان الثنايا لم تستحد للقطع بل اتفق ان حصلت هناك مادة لا تقبل الا هذه الصورة ، فاستحدت بالضرورة . ويرى ابن سينا أنهم في سبيل اثبات ذلك . اعتمدوا على حجج واهية[16] .

ــ أنهم قالوا : كيف تفعل الطبيعة لأجل شيء وليس لها روية[17] ، ولو كانت لها روية ، لما كانت التشويهات والزوائد والموت في الطبيعة ، فإن هذه الأحوال ليست بقصد ، ولكن يتفق أن تكون المادة بحالة تتبعها هذه الأحوال ، وكذلك الحال في سائر الأمور الطبيعية ، فإذا كانت ليست باتفاق بل بسبب فاعل يفعل لأجل شيء لكان ذلك الفاعل يفعل دائماً ولا يختلف .

ــ كذلك كيف يقال أن مظاهر الطبيعة بسبب قصد ، لأننا إذا قلنا أن الأمطار مقصودة في الطبيعة لمصالح عديدة فإنها أيضاً تؤدي إلى فساد النبات . فإذا كان من يعتمد على وجود النظام في الأمور الطبيعية يرجعه إلى ما توجبه الضرورة التي في المواد وكان للنشوء والتكون نظاماً فإن هناك للرجوع والسلوك إلى الفساد نظاماً ليس دون ذلك النظام وهو نظام الذبول[18] . فكان يجب أن يظن أن الذبول لأجل شيء هو الموت .

ــ وإذا كانت الطبيعة تفعل لأجل شيء فالسؤال ثابت في ذلك الشيء نفسه وانه لم فعل ما فعل ، وهكذا تستمر سلسلة السؤال عن الغرض إلى ما لانهاية .

ــ وأخيراً يتساءلون عن كيفية أن تكون الطبيعة فاعلة لأجل شيء في حين أن الطبيعة الواحدة تختلف أفعالها لاختلاف المواد[19] ، كالحرارة مثلاً تحل شيئاً كالشمع وتعقد شيئاً كالبيض والملح . فالحرارة لا تفعل الاحراق لأجل شيء ، بل إنما يلزمها ذلك بالضرورة ، لأن المادة يجب فيها عند مماسة الحار أن تحترق ، وهي كذلك في سائر القوى الطبيعية .

وبعد أن ينتهي ابن سينا من استعراض رأي هذه الفرقة الثالثة ، يبدأ في نقد آرائهم بناء على ما يعتقده من وجود غائية في الطبيعة ، ويدور نقده لهذه الفرقة حول

---

(16) ابن سينا : المرجع السابق ص 69 .

(17) ابن سينا : المرجع السابق نفس الصفحة .

(18) ابن سينا : المرجع السابق نفس الصفحة .

(19) ابن سينا : المرجع السابق نفس الصفحة .

تفرقته للأمور وتقسيمها إلى ما هو دائم وأكثري ، وأقلي ومتساو وتحديد ما يتعلق بها بالاتفاق والبخت[20] . ثم يميز بين الغايات الذاتية والغايات العرضية التي هي الضرورة ، وهي الغايات التي يتعلق بها الشر محاولاً بعد ذلك الصعود إلى اثبات الغائية في الطبيعة ، مثبتاً ان الطبيعة تتحرك نحو الخير .

ثانياً : تقسيمه للأمور الطبيعية إلى الأمر الدائم ، والأكثري ، والأقلي والمتساوي وعلاقة ذلك بالخير والشر

يقسم ابن سينا الأمور الطبيعية إلى ما هو دائم ، وما هو أكثري وأقلي ومتساو[21] حتى ينقد السابقين مبيناً ان الأمور الطبيعية تتعلق بما هو دائم وأكثري حتى ينتهي من ذلك إلى اثبات الغائية في الطبيعة .

فيرى ان هناك أموراً دائمة مثل النار فهي في أكثر الأمر تحرق الحطب إذا لاقته ، وان الخارج من بيته إلى بستانه فهو في أكثر الأحوال يصل إليه ، ومنها ما ليس دائماً ، ولا في أكثر الأمر ، فالأمور التي تكون في أكثر الأمر هي التي لا تكون في أقل الأمر ، وكونها إذا كانت لا تخلو اما ان يكون عن اطراد طبيعة السبب في ان تحتاج إلى قرين من سبب ، أو شريك أو زوال مانع أو لا يحتاج ، فإن لم يكن كذلك ، ولم يحتج السبب إلى قرين ، فليس كونها عن السبب أولى من لا كونها[22] .

وبناء على هذا يفرق ابن سينا بين الأمر الدائم والأمر الأكثري ، فيرى ان الدائم لا يعارضه معارض البته ، أي سلمت طبيعته من المعارضة فهو يستمر دائماً إلى غايته ، اما الأكثري فهو الذي يعارضه معارض ، وإذا أمكن للأكثري أن يدفع الموانع والعوارض عنه أصبح دائماً .

ويتضح ذلك في الأمور الطبيعية والارادية ، فالإرادة إذا صحت وتمت وواتت الأعضاء للحركة والطاعة ، ولم يقع مانع أو سبب ناقص للعزيمة لا بد أن يصل إليه .

---

(20) يفرق ابن سينا بين الاتفاق والبخت ، فيرى ان الاتفاق أعم من البخت في لغتنا لأن كل بخت هو اتفاق ، وليس كل اتفاق بخت .

كما انه يفرق بين رداءة البخت وسوء التدبير ، فالأخير و اختبار سبب في أكثر الأمور يؤدي إلى غاية مذموية ، اما رداءة البخت ، فانه قد يكون السبب في أكثر الأمر غير مؤد إلى غاية مذمومة ، الشفاء ، السماع الطبيعي م 1 ف 13 ص 66 .

(21) ابن سينا : الشفاء ، الطبيعيات ـ السماع الطبيعي م 1 ف 13 ص 62 ، وأيضاً الهداية ص 141 .

(22) ابن سينا : الشفاء ، الطبيعيات ـ السماع الطبيعي م 1 ف 13 ص 62 ، وأيضاً د . العراقي : الفلسفة الطبيعية ص 177 .

وبناء على ذلك فإن الأمر الاتفاقي لا يدخل فيه ما هو دائم أو ما هو أكثري وعلى هذا يكون قول من قال بالاتفاق من الفلاسفة السابقين يعتبر في رأي ابن سينا قولاً خاطئاً .

كما ذهب ابن سينا إلى القول بان ظواهر الاتفاق هي سبب طارىء على سلسلة رتيبة من الأسباب والمسببات ، بحيث يغير مجراها المتوقع ، ويسمى هذا السبب الطارىء بالاتفاق أو المصادفة ، وان هذا السبب الطارىء ليس من الظواهر الحتمية أو الغالبة الحدوث ، بل تعتبر من الأسباب الأقلية .

وهنا يتفق ابن سينا مع أرسطو في التفريق بين الأسباب الطبيعية والإرادية التي هي أسباب بالذات ، والأسباب البختية التي هي أسباب بالعرض ـ وهذا ما سوف نذكره أكثر فيما بعد ـ فيرى ابن سينا ان ما يوجد عن الأسباب هو دائم وان لم يعارضه غريب ، وما يعارض في الأقل فهو طبيعي ، أو إرادي ، فإن حدث عن معارضة ـ كشجة عن حجر هاو ، أو مرمى لا للشج ـ فهو اتفاقي أو له إرادة فتأدي إلى معتد به من خير أو شر فهو بخت[23] .

ثم يأخذ ابن سينا بعد ذلك في شرح ما يكون بالتساوي ، أو ما يكون على الأقل ، والأمر يختلط فيما يكون بالتساوي انه قد يقال ان فيه اتفاقاً ، أو لا يقال ويتعرض ابن سينا هنا لرأي متأخرى المشائين الذين ذهبوا إلى القول بأن ما يكون بالاتفاق والبخت يتعلق بالأمور الأقلية[24] دون المستاوية ، ودليلهم على ذلك صورة الحال في الأمور الإرادية فيقولون ان الأكل واللاأكل ، والمشي واللامشي وما أشبه ذلك هي من الأمور المتساوية الصدور عن مبادئها ، فإذا مشى ماش أو أكل آكل بإرادته لم يقل انه اتفق ذلك .

ولكن ابن سينا يرى خطأ قولهم لأنهم خرجوا عن رأي أرسطو فيقول : نحن لا نستصوب زيادة اشتراط على ما اشترطه معلمهم ونبين بطلان قولهم بشيء يسير ، ويرى انهم أخطأوا وان الرأي إنما هو رأي أستاذهم أرسطو .

ويحدد ابن سينا أخطاءهم : بان الشيء الواحد قد يكون بقياس أكثري أو دائم وبقياس آخر متساوياً ، بل ان الأقلى إذا توافرت فيه شروط وأحوال صار واجباً .

(23) ابن سينا : الهداية ص 141 .

(24) ابن سينا : الشفاء ، الطبيعيات ـ السماع الطبيعي م 1 ف 13 ص 63 .

ويضرب مثالاً لذلك ، بأن المادة المكونة لكف الجنين إذا كانت زائدة عن الكمية المكونة للكف ظهر أصبع زائدة ، هذا إذا صادفت هذه المادة استعداداً تاماً ولم يعطلها معطل ، فتكون هذه الحالة وان كانت تعتبر حالة نادرة وأقلية في الوجود الا انها بالنسبة إلى الطبيعة الكلية والأسباب المؤدية إليها واجبة وليس نادراً أو أقلية فهو بالقياس إلى الأسباب التي ذكرناها واجب[25] .

ويستنتج ابن سينا مما سبق ان الطبيعة الواحدة قد تكون إلى شيء ما أكثرية وإلى شيء آخر متساوية ، لأن البعد بين الأكثر والمتساوي أقرب من البعد ما بين الواجب والأقلي[26] .

وكذلك يبين خطأ قولهم بإضافة الفعل إلى الإرادة ، لأن رأي متأخرى المشائين في الأكل والمشي إذا قيسا إلى الإرادة وفرضت الإرادة حاصلة خرجا عن حد الامكان المتساوي إلى درجة الأكثري ، وإذا خرجا إلى الأكثري لم يكن بالاتفاق .

اما إذا لم يضف إلى الإرادة بل نظر إليهما في وقت يتساوى كون الأكل ولا كونه ، فيقال دخلت عليه واتفق ان كان يأكل فذلك بالقياس إلى الدخول اتفاقي وليس بالقياس إلى الإرادة .

والخلاصة : انه إذا كان الأمر الكائن في نفسه غير متطلع ولا متوقع أي ليس دائماً أو أكثريا فيقال عنه انه بخت واتفاق ، اما إذا لم يكن مؤدياً إليه مثل قعود فلان عند كسوف القمر فلا يقال ان قعود فلان سبب للكسوف ، بل يقال انه اتفق انه كان معه .

ويمكن كذلك تحديد الأمور الأقلية أو الأكثرية بالقياس إلى الإرادة مثل الخارج إلى السوق فقد يحدث ان يلاقي غريمه في الطريق فقد يكون الخروج إلى السوق غاية أو ملاقاة الغريم غاية ، فهذا الأمر خارج عن حد التساوي والأقلي لانه في أكثر الأمر سيلاقي غريمه ، اما خروج غير العارف من حيث هو غير عارف فربما أدى وربما لم يؤد ، وإنما يكون اتفاقياً بالقياس إلى الخروج لا بشرط زائد ، ويكون غير اتفاقي بالإضافة إلى الخروج بشرط زائد وهو شرط الإرادة .

---

(25) ابن سينا : المرجع السابق . ويرى ان البحث الذي يبين لنا ان الشيء لم يجب ان يوجد من أسبابه ولم يخرج عن طبيعة الامكان لم يوجد عنها فبيانه مؤخر إلى الفلسفة الأولى .

(26) ابن سينا : الشفاء ، الطبيعيات ـ السماع الطبيعي م 1 ف 13 ص 64 .

وهناك أمور تخرج عن الاتفاق وعن القصد ، مثل تخطيط القدم على الأرض عند الخروج إلى أخذ الغريم ، فذلك ان لم يكن مقصود الا انه ضروري في المقصود[27] .

ينتهي ابن سينا من هذا إلى أن الأمور تحدث دائماً ، أو في أكثر الأمر إذ لم يعارضها معارض غريب ، وهو إنما يعارض في الأقل ، وان كان الأمر يعتبر أقلياً الا انه بالنسبة للأسباب المؤدية إليه واجباً .

فكل ما في الطبيعة بناء على هذا الرأي هو لغاية ، والغاية عنده تتجه نحو خير ، كما سبق ان أشرنا عند الحديث عن العلة الغائية ، فإذن بم يتعلق الشر في الطبيعة ؟

يرى ابن سينا ان الشر يتعلق بما هو أقلي في الطبيعة ، ولذا يفرق بين ما هو غاية بالذات ، وما هو ضروري ، أو ما يسميه غاية بالعرض ، ويرى ان الشر يتعلق بهذا الصنف الثاني وهو أقلي .

ثالثاً : الفرق بين الغايات الذاتية ، وبين الضروري وصلة ذلك بالخير والشر

يفرق ابن سينا بين الغاية الذاتية وبين الضروري الذي هو أحد الغايات بالعرض فيقول : « ان السبب الاتفاقي قد يجوز ان يؤدي إلى غايته الذاتية أو لا يتأدى[28] مثل الرجل الذي خرج إلى السوق فلقى غريمه اتفاقاً فربما انقطع بذلك عن غايته الذاتية التي هي السوق ، وكذلك الحجر الهابط إذ شج رأساً فربما وقف ، وربما هبط إلى مهبطه ، فإن وصل إلى غايته الطبيعية فيكون بالقياس إليها سبباً ذاتياً ، وبالقياس إلى الغاية العرضية سبباً اتفاقياً ، وبالقياس إلى الغاية الذاتية باطلاً[29] .

فالغاية بالذات هي الغاية التي تطلب لذاتها ، اما الغايات التي بالعرض أو الضرورية فيمكن تقسيمها إلى ثلاثة أمور :

ــ أمر لا بد من وجوده حتى توجد الغاية على انه علة للغاية بوجه مثل صلابة الحديد حتى يتم القطع به .

ــ اما أمر لا بد من وجوده حتى توجد الغاية ، لا على انه علة للغاية بل على

(27) ابن سينا : المرجع السابق ص 65 .
(28) ابن سينا : المرجع السابق ص 65 .
(29) ابن سينا : المرجع السابق ص 66 .

انه أمر لازم للعلة ، مثل انه لا بد من أن يكون الجسم الذي يتم به القطع جسم داكن ، وليس هذا لأن الجسم قاطع لدكنته ، بل لانه لازم للحديد .

ـ واما أمر لا بد من وجوده لازماً للعلة الغائية نفسها ، مثل ان العلة الغائية في التزويج مثلاً التوليد ، ثم التوليد يتبعه حب الولد وما يلزمه لأن التزويج كان له ، فهذه كلها غايات بالعرض الضروري[30] وليس بالاتفاق أي انها موجودة لغرض ضروري ، وليس للاتفاق مدخل فيها .

ووجود مبادىء الشر في الطبيعة يكون من القسم الثاني ، لأنه لما كان في العناية الإلهية أن يحصل كل موجود على كماله ، وكان الوجود الذي للموجودات مركب من عناصر ـ كما سنرى فيما بعد ـ كان لا يمكن أن تكون النار على الجهة المؤدية إلى الغاية الخيرية المقصودة بها إلا أن تكون محرقة مفرقة لزم ذلك ضرورة أن تكون بحيث تضر الصالحين وتفسد كثيراً من المركبات[22] .

ويذهب ابن سينا إلى القول بان الغاية الحقيقية هي المقصودة بالذات وسائر الأشياء يقصد لأجل شيء آخر ، ولذا فإن الإجابة عن أي سؤال يكون مقصوداً به الغاية ، وعلى ذلك فإن ما يقصد بذاته لا يليق السؤال عنه لم قصد ، ولذا لا يقال لم طلبت الصحة ، ولم طلبت الخيرية ، ولم هربت من المرض ولم نفرت من الشر ؟

وبالوصول إلى معرفة غاية الشيء نصل إلى خيريته ، ومعرفته لا تكون الا بعد معرفة الغاية للشيء معرفة أخرى ، فالحرارة تفعل الاحراق لا لاحراق شيء ما ، فهذا الاحراق هو طبيعتها وجوهرها ، وهو الغاية الخيرة التي يتجه إليها الفعل ، اما إذا أحرقت النار ثوب فقير كان ذلك بالاتفاق ، وبالغاية العرضية وليس له بغاية ذاتية[32] ، فانها لا تحرقه لأجل انه ثوب فقير بل ان وظيفتها ان تحيل ما يماسها إلى حالة الاحتراق . فلفعل النار في الطبيعة غاية وهذا ما سيتضح أكثر من خلال استعراضنا لوجود الخير والشر في الطبيعة .

فكل ما في الطبيعة هو لغاية وخير ، اما ما يعترضها من شرور فهي لغاية عرضية ، والغايات الذاتية متقدمة على الغايات العرضية ، مثل أشخاص الكائنات

---

(30) ابن سينا : المرجع السابق ، الالهيات م 6 ف 5 ص 289 ، وأيضاً الهداية ص 141 .

(31) ابن سينا : الشفاء ، الالهيات م 6 ف 5 ص 289 .

(32) ابن سينا : الشفاء ، الطبيعيات ـ السماع الطبيعي م 1 ف 14 ص 74 .

الغير متناهية فهي ليست بغايات ذاتية في الطبيعة ، وإنما الغايات الذاتية هي بقاء جوهر الإنسان وجودا دائماً ثابتاً وهو الخير .

رابعاً : اثبات الغائية والخير في الطبيعة وتفسير وجود الشر

1 ـ الطبيعة غير خاضعة للاتفاق والمصادفة :

يذهب ابن سينا إلى انه ليس للاتفاق مدخل في تكون الأمور الطبيعية وذلك بالقياس إلى افرادها ، مثال ذلك تكون السنبلة من البذرة باستمداد المادة من الأرض ، والجنين من النطفة باستمداد المادة من الرحم ، فكل هذا ليس باتفاق ، بل أمر توجبه الطبيعة ، وتستدعيه بقوة .

وعلى هذا ينقد ابن سينا قول القائل ان المادة التي للثنايا لا تقبل إلا هذه الصورة ، ويرى خطأ هذا القول، لاننا نعلم انها لم تحصل لهذه المادة هذه الصورة ، الا لانها لا تقبل الا هذه الصورة ، مثال ذلك تكون البيت لم يأت لأن الحجر رسب وطفا الخشب لأن الحجر أثقل والخشب أخف ، بل لأن هناك صنعة صانع أوجد هذا البيت بمواد على نسبة معينة فرضتها عليه هذه المواد فجاء بها على هذه النسبة .

ولذا فإن البقعة الواحدة إذا سقط فيها حبة قمح ، وأنبتت سنبلة قمح ، أو حبة شعير وأنبتت سنبلة شعير ، يستحيل أن يقال أن الأجزاء الأرضية والمائية تتحرك بذاتها ، وإنما نبت ما نبت لجذب قوى مستكن في الحبات .

وقد تكون في البقعة الواحدة أجزاء تصلح لتكون البرة ، وأجزاء أخرى صالحة لتكون الشعيرة أو يكون الصالح لتكون البرة صالحاً لتكون الشعيرة :

ـ فإن كان الصالح لهما أجزاء واحدة فقط ، سقطت الضرورة المنسوبة إلى المادة ورفع الأمر إلى أن الصورة طارئة على المادة من مصور يخصها بتلك الصورة ويحركها وهو دائماً وفي أكثر الأمر يفعل ذلك ، فكل فعل يصدر عن ذات الأمر فهو إما دائم أو أكثري ، وهذا هو المراد بالغاية في الأمور الطبيعية[33] فما يحدث في الطبيعة هو نتيجة حادثة عن العلة الموجدة له فهو إذن لغاية .

ـ وإن كانت الأجزاء مختلفة ، فإن القوى التي في البرة هي التي تجذب تلك المادة بعينها وتحركها إلى حيز مخصوص ، وهذا أيضاً يكون دائماً ، أو في أكثر

---

(33) ابن سينا : المرجع السابق ص 70 .

الأحوال وهو كذلك لغاية وخير .

ولذا يرى ابن سينا ان كل تحركات الطبيعة للمواد على سبيل قصد طبيعي منها إلى حد محدود ، وهو مستمر على الدوام ، أو على الأكثر ، وذلك ما يعنيه ابن سينا بلفظ الغاية[34] .

فالطبيعة غير خاضعة للمصادفة والاتفاق ، بل هناك ارتباط حتمي بين الأسباب والمسببات[35] ، وإذا لم يكن هذا ، لوحد في الطبيعة شجرة تثمر التين والزيتون معاً ، أو أنواع نباتية مختلطة بعضها ببعض ، بل ان الطبيعة بها سببية فاعلة ، وسببية غائية ، وهذه الغائية توجب أن تسير الطبيعة نحو الكمال والخير . اما الأشياء التي نسميها اتفاقات فهي واجبات عند الله فإنه يعرف أسبابها وعللها[36] .

2 ـ الطبيعة تتحرك لأجل الخيرية :

يذهب ابن سينا إلى أن الغايات الصادرة عن الطبيعة ، إذا لم تكن هناك معارضة ، ولا معوقة كانت كلها خيرات وكمالات وانها إذا أدت إلى شرور فليس ذلك بأمر دائم أو أكثري .

فالطبيعة تتحرك لأجل الخيرية ، وهذه الخيرية ليست في تكون الحيوان والنبات فقط ، بل في حركات الأجرام البسيطة ، وأفعالها التي تصدر عن الطبع فإنها تنحو نحو غايات دائماً أو في الأكثر إذا عارضها معارض .

وكذلك الالهامات التي للأنفس الحيوانية والنباتية والناسجة . والمدخرة فإنها كلها لغاية ، وإن كانت تبدو على انها اتفاق ، فلماذا لا تنبت شجرة مركبة من تين وزيتون كما يقولون ، أو يتولد حيوان نصفه عنز أيل بالاتفاق ، ولم لا تتكرر هذه الأشياء ، بل تبقى الأنواع محفوظة على الأكثر[37] .

وإذا قيل مثلاً أن النار ينتج منها شر كمثل احراق ثوب رجل فقير ، أو عضو إنسان ناسك لكن الأمر الأكثري هو حصول الخير المقصود في الطبيعة والأمر الدائم

(34) ابن سينا : المرجع السابق ص 71 .

(35) هذا الرأي في الحتمية بين الأسباب والمسببات يرفضه الغزالي وينقد فيه الفلاسفة في المسألة 17 من كتابه تهافت الفلاسفة ص 239 .

(36) ابن سينا : التعليقات ص 115 .

(37) ابن سينا : الشفاء ، الطبيعيات ـ السماع الطبيعي م 1 ف 14 ص 71 .

يضاً ، أما الأمر الأكثري فإن أكثر أشخاص النوع في كنف السلامة من الاحتراق ، وأما الدائم فلأن أنواعاً كثيرة لا تستحفظ على الدوام الا بوجود مثل النار على أن تكون محرقة[38] .

ويعتقد ابن سينا ان الطبيعة تساق إلى غاية وخير ، وليس كون شيء منها جزافا ولا اتفاقاً إلا في الندرة ، بل لها ترتيب حكمي ، وليس فيها شيء معطل لا فائدة فيه وليس يكون عن المبدأ الأول المباين فيها فعل قسري ولا خلاف لما توجبه القوة المجبولة فيه إلا على سبيل التأدي والتولد[39] .

كذلك فإن الطبيعة لا تفعل فعلها من أجل ان لها روية واختيارا بل لأن لها غاية حتمية تؤدي إليها ضرورة ، فالطبيعة تسير نحو غاية .

اما إذا أحسسنا ان في الطبيعة قصوراً ومعارضاً لجأنا إلى الصناعة لإزالة هذا العارض حتى يكتمل للطبيعة غايتها المتوجهة نحو الخير ، مثال ما يفعله الطبيب عندما يزيل العارض فيستعيد الجسم قوته . فالروية ليست لتجعل الفعل ذا غاية[40] ، بل لتعين الفعل الذي يختاره من بين سائر الأفعال .

فالروية لأجل تخصيص الفعل لا لجعله ذا غاية والدليل على ذلك حال الصناعة ، فالصناعة لغاية ، والصناعة إذا صارت ملكة لم يحتج في استعمالها إلى روية ، بل ان دخول الروية فيها يؤدي إلى تبلد الماهر ، ذلك ان فعله يسير على نهج واحد بلا روية ، وان كان في بدايته كان عن روية ، مثال ذلك القوة النفسانية إذا حركت عضواً ظاهراً تختار تحريكه وتشعر بتحريكه ، فليس تحريكه بالذات وبلا واسطة ، بل إنما يحرك بالحقيقة الوتر والعضل فيتبعه تحريك ذلك العضو ، والنفس لا تشعر بتحريكها العضلة مع ان هذا الفعل اختياري وأول[41] ، فالطبيعة إذن تتحرك بفعلها الطبيعي لأجل الخير .

3 : تفسيره لوجود الشر في الطبيعة :

يقسم ابن سينا الشرور التي تظهر في الطبيعة إلى قسمين : -

---

(38) ابن سينا : الشفاء ، الالهيات ـ م 9 ف 6 ص 420 .
(39) ابن سينا : النجاة ق 2 م 1 ص 102 .
(40) ابن سينا : الشفاء ، الطبيعيات ـ السماع الطبيعي م 1 ف 14 ص 72 .
(41) ابن سينا : المرجع السابق ، نفس الصفحة .

ـ ان بعضها قد حدث نتيجة نقص وقصور عن المجرى الطبيعي .

ـ ان بعضها قد حدث نتيجة زيادة في المواد الطبيعية .

أما ما كان نقصاً وقبحاً ، فهو ناتج عن عدم فعل لعصيان المادة ، ونحن لم نضمن ان الطبيعة يمكنها تحريك كل مادة نحو غايتها ، ولا ضمنا ان لاعدام أفعالها غايات ، بل ضمناً ان أفعالها في المواد المطيعة التي لها هي لغايات[42] .

وعلى ذلك فهو يفسر الموت والذبول لقصور الطبيعة البدنية عن الزام المادة صورتها وحفظها إياها عليها بادخال بدل ما يتحلل .

وكذلك نظام الذبول فإنه لغاية ، فنظام الذبول له سبب هو الحرارة وسبب هو الطبيعة ولكن بالعرض ، ولكل واحد منها غاية ، فالحرارة غايتها تحليل الرطوبة وإحالتها ، فتسوق المادة على هذا النظام وذلك غاية ، والطبيعة التي في البدن غايتها حفظ البدن ما أمكن بامداد بعد امداد . لكن كل امداد يكون فيه الأول استمداده أكثر من الثاني فيكون كل امداد بالعرض سبباً لنظام الذبول . فإذن الذبول من حيث هو نظام فهو إلى غاية فهو فعل الطبيعة[43] .

فكل طبيعة تفعل فعلها لغاية لها ، وأما فعل غيرها فقد لا يكون لغاية لها والموت والتحليل والذبول وكل ذلك وإن لم يكن غاية نافعة بالقياس إلى بدن زيد فهي غاية واجبة في نظام الكل[44] . فالغاية في الموت واجبة وكذلك الغاية في الذبول ، فالآفات والعاهات التي تدخل على الأشياء الطبيعية إنما هي تابعة لعجز المادة عن قبول النظام التام[45] .

والشرور الكائنة عن الزيادات فهي أيضاً لغاية ما ، فإن المادة فضلت حركة الطبيعة فضلها إلى الصورة التي تستحقها بالاستعداد الذي فيها ولا تعطلها فيكون فعل الطبيعة فيها لغاية ، وان كان المستدعي إلى تلك الغاية اتفاق سبب غير طبيعي[46] .

ويضرب ابن سينا مثالاً لما يحدث في الطبيعة من شرور بناء على ما يحدث فيها من زيادات بمثال المطر ، فالغالب عليه الخير وان حدث عنه بعض الشرور

---

(42) ابن سينا : المرجع السابق ص 73 .

(43) ابن سينا : المرجع السابق ، نفس الصفحة .

(44) ابن سينا : المرجع السابق ، نفس الصفحة .

(45) ابن سينا : التعليقات ص 62 .

(46) ابن سينا : الشفاء ، الطبيعيات ـ السماع الطبيعي م 1 ف 14 ص 73 .

ويستشهد بقوله تعالى : ﴿ وأنزلنا من السماء ماء طهوراً لنحي به بلدة ميتا ونسقيه مما خلقنا انعاما واناسى كثيراً ﴾ . فالهدف من الماء استقصاء الكائنات على الجملة فجميع ما في الكائنات من الخير لا يتأتى بدون الماء ، ولكن علم قطعاً انه إذا وقع فيه ناسك غرق[47] . فالمطر مع ما فيه من خير للنبات حيث يؤدي إلى نموه ، لكن زيادته قد تؤدى إلى إفساده ، ولكن هذه أشياء عرضية تنتج عن الطبيعة التي هي لأجل الخير .

فوجود الشر عن الأمور الطبيعية هو بالندرة والعرض ، وفي هذا القول يتفق ابن سينا مع إخوان الصفا الذين يعتبرون من أهم الاتجاهات التي تأثر بها ابن سينا ، فهم يعتبرون ان الشر شيء عارض[48] .

وسنحاول ان نرى أثر هذا القول من ابن سينا في ان الطبيعة تتحرك نحو الخير وان غالبيتها يقع على وجه الخير ، فما هي إذن عناصر عالم الطبيعة التي يتعلق بوجودها الشر ؟ وكيفية تفسيره لما يوجد من شرور فيه ، وكيف يطبق ابن سينا مذهبه في التفاؤل للقول بأن الطبيعة خيرة ؟

خامساً : مكونات عالم الأجسام الطبيعية وما يتعلق بها من شر

أ ـ مكونات عالم الأجسام :

يذهب ابن سينا إلى أن الأجسام الطبيعية مركبة من مادة وصورة[49] ، وهي من حيث هي مادة فهي قابلة للامتداد المكاني ، ومن حيث هي صورة فهي قابلة لبعض الخواص الجوهرية والعرضية ، يضاف إلى هذين المبدأين الطبيعيين مبدأ ثالث غير طبيعي هو العقل الفعال ، وهو العقل الأخير في ترتيب العقول المفارقة ، وهو يساعد الكائنات في استبقاء الكمالات التي لها ، والأفعال التي تصدر عن الأجسام الطبيعية تحتوي على ثلاثة أنواع من القوى :

الأول : قوة طبيعية تحفظ الأجسام ، وكل ما يتفرع عنها في حالتها الطبيعية من حركة وسكون وضرورة .

الثاني : قوة نفسية (أو حيوية) تحفظ هذه الأجسام ، وتحفظ وجود أجسامها

(47) ابن سينا : الرسالة العرشية ص 18 .

(48) اخوان الصفا : رسالة في الآراء جـ 4 ص 10 .

(49) ابن سينا : الهداية ص 235 ، وأيضاً النجاة ص 98 .

الطبيعية اما بطريقة اختيارية أو بطريقة اضطرارية .

والثالث : القوى الفلكية التي تعين حركات الكواكب الإرادية .

اما صور الأجسام الطبيعية ، فتنقسم إلى صور لا تفارق الأجسام ، وأخرى تفارقها ، وفيها تتعاقب الصور على المادة فينشأ عنها ظاهرة التكون والفساد في الكائنات الطبيعية ، وهذا التعاقب يفترض بجانب الصورة والمادة وجود عامل ثالث هو العدم[50] .

فإذا كان ابن سينا قد ذهب إلى أن مبادىء الموجودات الطبيعية هي المادة والصورة ، فإنه قد ذهب أيضاً إلى انه من الضروري أن يزداد عليهما مبدأ العدم ، ولكي يوضح قوله يربط القول بالعدم مع القول بالجسم من جهة كونه متغيراً ومستكملاً ،ولكي يبرر وجهة نظره ذهب إلى توضيح معنى المتغير ومعنى المستكمل ، حتى يبرر كما برر أستاذه أرسطو[51] القول بالعدم .

يوضح ابن سينا ما يفهم من كون الجسم متغيراً ، انه كان بصفة حاصلة ، أي صفة موجودة له ، فبطلت هذه الصفة وحدثت صفة أخرى غيرها ، وهذا ان دل على شيء فإنما يدل على أن هناك شيئاً ثابتاً هو المتغير ، وحالة كانت موجودة له فعدمت[52] . ويضرب ابن سينا مثلاً لذلك بالثوب الذي أبيض وأسود ، فعندما كان السواد معدماً كان البياض موجوداً[53] .

اما ما يفهم من كونه مستكملاً فهو حدوث أمر لم يكن فيه من غير زوال شيء عنه ، مثال ذلك أن الساكن حين يتحرك فانه حين كان ساكناً لم يكن إلا عادماً للحركة التي هي موجودة له بالامكان والقوة ، فلما تحرك لم يزل منه شيء إلا العدم فقط .

لذا كان لا بد لوجود المستكمل من ذات ناقصة كملت ، فالعدم شرط في أن يكون الشيء متغيراً أو مستكملاً ، فإنه لو لم يكن هناك عدم لاستحال أن يكون مستكملاً أو متغيراً ، بل كان الكمال والصورة حاصلة له دائماً[54] .

---

(50) ابن سينا : المرجع السابق ص 102 ، وأيضاً التعليقات ص 30 .

(51) Aristotle: Physica, B1, 8, 191 b, Metaphysica, L, ch.4, 1070 a. 106, D. Ross. Aristotle, P. 646
وأيضاً د . العراقي : الفلسفة الطبيعية ص 143 .

(52) ابن سينا : الشفاء ، الطبيعيات ـ السماع الطبيعي م 1 ف 2 ص 17 ، وأيضاً د . العراقي : الفلسفة الطبيعية ص 143 .

(53) ابن سينا : الشفاء ، الطبيعيات ـ السماع الطبيعي م 1 ف 2 ص 17 .

(54) ابن سينا : المرجع السابق ، نفس الصفحة .

فكل تغير يحدث في المادة يوجب تغيراً من صورة إلى صورة أخرى ويوجب وجود العدم ، لانه عدم الصورة الأولى .

الا ان المقصود بالعدم هنا المصاحب للتغير والاستكمال ، ليس هو العدم المطلق بل عدم له نحو من الوجود ، فإن عدم شيء مع تهيؤ واستعداد له في مادة معينة(55) .

نخلص من ذلك إلى أن هذه المبادىء الثلاثة تشترك معاً في تكوين الأجسام الطبيعية .

ب ـ صلة الشر بالعدم :

يرى ابن سينا ان هناك صلة بين العدم والشر ، ولكن قبل أن نتحدث عن هذه الصلة ، لا بد أن نحدد أولاً الأوجه التي يقال عنها عدم :

يطلق ابن سينا لفظ العدم لما من شأنه أن يكون لموجود ما وليس له ، مثال ذلك البصر فإنه من شأنه أن يوجد في العين ، وليس من شأنه أن يكون للحائط عين .

ـ ويقال عدم لما من شأنه أن يكون لجنس الشيء ، وليس للشيء .

ـ ويقال كذلك عدم لما من شأنه أن يكون لنوع الشيء وليس من شأنه أن يكون لشخصه ، مثال ذلك الأنوثة قد تكون لنوع الإنسان ولكنها ليس لشخص الرجل وجنسه .

ـ ويقال عدم لما من شأنه أن يكون للشيء وليس مطلقاً ، أو في وقته لأن وقته لم يجىء ، ويقال عدم لكل فقد بالقسر .

ـ ويقال عدم لما يكون قد فقد الشيء لا بتمامه ، كالأعور لا يقال له أعمى ولا هو أيضاً بصير مطلقاً ، وهذا يكون بالقياس إلى الموضوع البعيد وهو الإنسان وليس للموضوع القريب وهو العين(56) .

ويربط ابن سينا بين وجود الشر وبين العدم ، لأن الشر يحدث عن العدم ، ولكن ليس هو كل عدم بل عدم مقتضى طباع الشيء من الكمالات الثابتة لنوعه

---

(55) ابن سينا : المرجع السابق نفس الصفحة .

(56) ابن سينا : الشفاء ـ الالهيات م 7 ف 305 .

ولطبيعيته[57] ، وهذا ما يعرف بالشر بالذات ، اما الشر بالعرض فهو المعدوم أو الحابس للكمال عن مستحقه[58] ، اما الحديث عن العدم المطلق ، فغير موجود ولا يدل عليه الا لفظه فهو ليس بشيء حاصل[59] .

فإذا قيل أن الشر هو الشيء المعدوم ، كان هذا قول غير صحيح ودليل ابن سينا على ذلك ، ان العدم لا ماهية له ، وما لا ماهية له محال ان يوجد ، فلا يوجد شر محض ، أو نقص محض ، لانه لو كان كذلك لكان عدماً ، أو قائماً على الفساد ولا يقوم كون على فساد[60] .

فالشر اما عدم جوهر ، أو عدم صلاح حال الجوهر[61] ، وعلى ذلك يكون الشر الذي بمعنى العدم ، اما أن يكون شراً بحسب أمر واجب أو نافع قريب من الواجب ، أو يكون شراً بالنسبة للكمالات التي بعد الكمالات الثابتة ، وهو شر ليس بحسب النوع ، بل بحسب اعتبار زائد على النوع ، كالجهل بالفلسفة أو الهندسة ، فهذا شر ليس باعتبار نوع الإنسان ، بل هو شر بحسب كمال الإنسان .

جـ ـ الشر يرتبط بوجود المادة :

فإذا كان العدم يرتبط بوجود الشر ، فالعدم كذلك يرتبط بوجود المادة فإذا وضعنا هاتين الجملتين في صورة قياس تكون النتيجة هي أن الشر يرتبط بوجود المادة .

فالمادة تربط بالعدم لأنه يحدث فيها تغير أحوال بحيث تتضاد صور مختلفة على المادة مثل تغير صورة السواد والبياض تحت اللون ، والحلاوة والمرارة تحت الذوق[62] ، وهذا التغير يكون في فصول المادة وليس في الأجناس ، لأن الأجناس العالية لا تضاد فيها والخير والشر ليسا جنسين بالحقيقة ، فإنهما يختلفان وذواتهما بحسب اعتبارات مختلفة وبحسب إضافات[63] .

---

(57) ابن سينا : المرجع السابق ص 416 ، وأيضاً النجاة ص 285 .
(58) ابن سينا : الشفاء ، الالهيات م 9 ف 6 ص 416 ، وأيضاً النجاة ص 285 .
(59) ابن سينا : المرجع السابق نفس الصفحة .
(60) ابن سينا : رسالة أجوبة عن عشرة مسائل ص 82 .
(61) ابن سينا : الشفاء ، الالهيات ص 350 ، وأيضاً النجاة ص 229 .
(62) ابن سينا : الشفاء ، الالهيات م 7 ف 1 ص 307 .
(63) ابن سينا : التعليقات ص 45 .

والمادة مقارنة للصورة في جميع الأجسام ، فلا توجد مادة إلا مع صورة ولا تتجرد عنها أبداً ، لأن الفيض المتصل يوجب أن تكون المادة مكسوة دائماً بالصورة التي تهيأت لقبولها ، وكلما حصل في المادة استعداد معين قبلت صورة معينة مناسبة لذلك الاستعداد ، وتتعاقب الصور عليها كما تتعاقب الأعراض على الأجسام ، وهذه الصورة تنقل المادة من حالة الامكان إلى حالة الوجود الفعلي ، ولو فرضنا ان المادة عريت من الصورة لعادت إلى حظيرة العدم ، فحصول الصورة هو اشراق الخير على المادة .

ويرجع ابن سينا حدوث الشر في عالم الطبيعة إلى الامكان الموجود في طبيعة المادة المكونة للأجسام الطبيعية لولا هذا الامكان المتدرج في طبائع الأشياء الذي ينتج عنه إيجاد الكثرة من الوحدة ، وتدرج الكثرة عنده تبدأ من العقل الأول كما سبق أن ذكرنا ـ وهذه الكثرة هي سبب تولد الشر ، فالامكان هو أصل الشر في الوجود . وهو شر قديم مقارن للخير ، ويزداد بازدياد العقول والنفوس والأجرام ويزداد أكثر في عالم الطبيعة لما يحتوي على كثرة من الأجسام المؤلفة من الصورة والمادة .

وهذا الامكان القديم يقربنا من رأي المانوية التي جعلت أصل الوجود مبدأين هما النور والظلمة ، فلأن الإله نور ، والامكان وهو المادة ظلمة ، فالإله يفيض منه الخير ويغمر المادة بنوره فتكيف المادة بحسب النور الذي يشرق عليها منه(64) .

فالامكان أصل الشر ، وهو متدرج في الوجود تحت الخير ، ويوجد به ، ففي الوجود ثنائية عجيبة سداها الوجوب ، ولحمتها الامكان(65) .

فالوجوب خيرية وكمال ونور ، والامكان شر ونقص وظلام ، وكلما ازداد الوجوب نقص الشر ، وكلما ازداد الامكان نقص الخير ـ وهو ما سبق ذكره في مواضع سابقة ـ وهكذا يزداد الشر في عالم الطبيعة بازدياد النفوس والأجسام الطبيعية ، فحيث يكون الامكان أكثر كان الشر أكثر(66) .

فالوجود بالقوة من قبيل النقص ، والوجود بالفعل من قبيل الكمال ، وعلى ذلك يكون الخير والشر في كل ظاهرة يدخل فيها هذين المدلولين ، فحين توجد حالة من حالات الوجود بالقوة ، فالذي بالقوة هو لأجل العدم الذي يقارنه شر ، والذي بالفعل

---

(64) د . جميل صليبا : من أفلاطون إلى ابن سينا ص 92 .

(65) د . جميل صليبا : الدراسات الفلسفية ص 143 .

(66) ابن سينا : التعليقات ، ص 21 .

هو الخير الذي يقابله[67] ، فالموجود الذي به شر هو أيضاً فيه نسبة من الخير . لأن الشر هو مجرد انعدام صفة أو حالة ما .

والشر يلحق المادة لأمرين : أما أمر يعرض لها في نفسها ، أو أمر طارىء :

اما الأمر الذي في نفسها . . فإنه يكون قد عرض لمادة ما في أول وجودها بعض أسباب الشر الخارجة ، فتمكن منها هيئة من الهيئات ، وهذه الهيئة يمانع استعدادها الخاص للكمال الذي منيت به بشر يوازيه ، مثل المادة التي يتكون منها إنسان أو فرس ، إذا عرض لها من الأسباب الطارئة ما يجعلها أردأ مزاجاً وأعصى جوهراً ، فلم تقبل التخطيط والتشكيل فتشوهت الخلقة فالسبب هنا ليس من الفاعل ، بل لأن المنفعل لم يقبل .

واما الأمر الطارىء من الخارج فأحد شيئين :

ـ اما مانع حائل ومبعد للمكمل .

ـ واما مضاد وأصل محق للكمال .

مثال النوع الأول : وقوع سحب كثيرة ، وتراكمها واظلال جبال شاهقة تمنع تأثير الشمس .

ومثال النوع الثاني : حبس البرد للنبات المصيب لكماله في وقته ، حتى يفسد الاستعداد الخاص ، وما يتبعه[68] .

فالشر يحدث من مصادمات القوى في العالم الحادث ، ذلك ان الأمور الحادثة في هذا العالم تحدث من مصادمات القوى الفعالة السماوية والمنفعلة الأرضية التي هي تابعة لمصادمات القوى السماوية .

ونتيجة لازدحام هذه العلل وتصادمها واستمرارها نظاماً ينجر بحسب الحركة السماوية[69] ، فإذا علمنا المبادىء الأولى علمنا المبادىء الثانية .

فيرى ابن سينا ان هناك أمور لا يمكن أن تكون فاضلة فضيلتها إلا وتكون بحيث يعرض منها شر ما عند ازدحامات الحركات ، ومصادمات المتحركات[70] . مثل

---

(67) ابن سينا : الشفاء ، الالهيات ، م 6 ف 5 ص 296 .

(68) ابن سينا : الشفاء ، الالهيات م 9 ف 6 ص 416 ، 417 ، وأيضاً النجاة ص 285 ، 286 ، والنص واحد في الكتابين .

(69) ابن سينا : الشفاء ، الالهيات م 10 ف 1 ص 437 .

(70) ابن سينا : الإشارات ن 7 ف 23 ص 730 .

النار ، فإن النار لا تكون خيرة ، ولا تؤدي الدور المطلوب منها في الوجود إلا بحيث تؤذي وتؤلم ، وكذلك الحال في الأجسام الحيوانية لا يمكن أن تكون لها فضيلتها إلا وتكون بحيث يمكن أن تتأدى في أحوالها إلى اجتماعات ومصاكات مؤذية[71] .

وهنا يعترض الرازي على قول ابن سينا ان حركات الأجسام الحيوانية في الغذاء وما يحدث لها من نشوء ، ونماء يؤدي إلى تغير الصور عليه . وهذا القول ليس منطبقاً على الأجسام الحيوانية تمام الانطباق ، لأن هذه المحركات وان تأدت إلى انخلاء صورة ، الذي هو فقدان كمال ألا أنها ليست متأدية إلى اجتماعات ومصاكات مؤذية ، ولذا فالصواب أن يقال أما تأدي حركات الحيوانات وسكناتها إلى الاجتماعات والمصاكات المؤذية فظاهر[72] وكذلك الحال في النار .

د ـ وجود الشر ضرورة تابعة للخير :

من أقوال ابن سينا السابقة يتبين لنا أن وجود الشر في الأشياء هو ضرورة تابعة لوجود الخير ، فإن هذه العناصر لو لم تكن بحيث تتضاد وتنفعل عن الغالب ، لم يمكن أن تكون عنها هذه الأنواع الشريفة ، ولو لم تكن النار تؤدي إلى حيث المصادمات الواقعة في مجرى الكل على الضرورة إلى ملاقاة رداء رجل شريف وجب احتراقه ، ولو لم تكن النار منتفعاً بها النفع العام ، فوجب ضرورة أن يكون الخير الممكن في هذه الأشياء ، إنما يكون خيراً بعد أن يقع عنه مثل هذا الشر .

فإفاضة الخير لا توجب ترك الخير الغالب لشر يندر ، فيكون تركه شراً من ذلك الشر ، لأن عدم ما يمكن في طباع المادة وجوده إذا كان عدمين شراً من عدم واحد ، ولهذا يؤثر العاقل الاحتراق بالنار بشرط ان يسلم منها حياً على الموت بدون ألم .

فلو ترك هذا النوع من الخير لكان ذلك شراً فوق هذا الشر الكائن بإيجاده[73] ولذا فكان من الواجب أن يفيض الله تعالى هذا النوع من الخير الذي يصاحبه شر ضرورة ، لأن وجوده ضروري لنظام العالم ـ كما سبق ان ذكرنا في الباب الأول ـ فوجود الشر وهو نادر في عالم الطبيعة هو نتيجة تصادم الأسباب المرتب كل منها في مرتبته المتجه نحو الخير الأعم ، ولم يمكن أن يكون إلا ذلك الخير العام ، لا ذلك

---

(71) ابن سينا : المرجع السابق ص 733 .

(72) قطب الدين الرازي ـ شرح الإشارات المسمى بالمحاكات ص 448 .

(73) ابن سينا : الشفاء الالهيات م 9 ف 6 ص 418 وأيضاً النجاة ص 286 ، 287 .

الشر النادر ، وفقد الخير العام أعظم من الشر النادر ، فإن ذلك شر عام[74] .

ويقسم ابن سينا الشرور التي تتصل بأشياء هي خيرات إلى سببين :

- سبب من جهة المادة انها قابلة للصورة والعدم .
- وسبب من جهة الفاعل .

اما عن السبب الذي من جهة المادة ، فلما كان مستحيلاً أن يكون للمادة الوجود الذي يغنى غناء المادة ويفعل فعل المادة ، إلا وان يكون قابلاً للصورة والعدم وكان مستحيلاً أن يكون قابلاً للمتقابلات ، وكان مستحيلا أن يكون للقوى الفعالة أفعال مضادة لأفعال أخرى، ذلك انه محال أن يكون فعل النار مرة احراقاً وأخرى تبريداً ، لذا فمن المحال أن يحصل وجود النار وهي تفعل فعلاً غير فعلها وهو الاحراق فلزم من وجود المادة أن تحصل وتفعل فعلها ، فإن من المستحيل أن يخلق ما يراد منه الغرض المقصود من النار وهي لا تحرق[75] .

وتفسير هذا القول السابق من ابن سينا بان النار تقتضي الصعود من الأرض ، وإذا تصعدت من الأرض إلى خيرها لم يكن بد من حرق الأجسام المعترضة في وسط مسافتها ، ففضيلة النار وهي غاية الحرارة لا تحصل الا بافناء ما يصادمها ، فهي ان اقتضت الشر في بعض الأوقات ، الا أن وجودها نافع في المركبات[76] .

كذلك يرى ابن سينا أن الشرور الحادثة عن المادة نتيجة لما قد علم من أمرها ، انها تعجز عن أمور ، وتقصر عنها الكمالات في أمور ، لكن يتم لها ما لا نسبة له كثيراً إلى ما يقصر عنها ، ذلك ان الأكثر والغالب في المادة انها تفعل الخير .

فإذا قيل لم لم تمنع الشرية عن المادة ليكون العالم كله خيراً ؟

يجيب ابن سينا على ذلك انه إذا منع الشر عن المادة لم تكن هي هي ، ذلك ان وجودها الوجود الذي يستحيل أن يكون بحيث لا يعرض عنها شر ، فإذا صيرت بحيث لا يعرض عنها شر ، فلا يكون وجودها الوجود الذي لها بل يكون وجود أشياء أخرى وجدت وهي غيرها[77] . فالشر يلازم وجود المادة لزوماً أولياً مثال ذلك : ان النار يلزم عن وجودها أن تكون محرقة لزوماً أولياً ، وكان وجود المحرق انه إذا مس

---

(74) ابن سينا : شرح الاثولوجيا ص 65 .

(75) ابن سينا : الالهيات م 9 ف 6 ص 420 وأيضاً النجاة ص 288 .

(76) قطب الدين الرازي : شرح الإشارات ص 447 .

(77) ابن سينا : الشفاء ، الالهيات م 9 ف 6 ص 421 .

ثوب الفقير أحرقه . وكان وجود ثوب الفقير قابلاً للاحتراق ، وكان وجود كل واحد منهما أن يعرض له حركات شتى ، وكان وجود الحركات الشتى في الأشياء على هذه الصفة ، وجود يعرض له الالتقاء فإذا حدث التقاء بين الفاعل والمنفعل لزم الفعل ، أي إذا حدث التقاء بين النار وهي الفاعل وبين المنفعل وهو الثوب لزم منه حدوث الفعل وهو الاحتراق وان لم تكن الأوائل لم تكن الثواني[78] فإذا كان المعلول فلا بد من وجود العلة التي أحدثته ـ وهو ما سبق ان ذكره ابن سينا عن التلازم بين العلة والمعلول[79] .

وإذا قال قائل ان ما يغلب على المادة والطبيعة هو ان الشر أكثر من الخير فليس الشر نادراً أو أقلياً ، بل أكثري ؟

يجيب ابن سينا بان الشر كثير وليس أكثرياً ، وفرق بين الكثير والأكثري فهناك أمور كثيرة ، وليست أكثرية[80] ويضرب على ذلك مثال بالأمراض فهي كثيرة وليست أكثرية كما ان الشر يصيب أشخاصاً وفي أوقات والأنواع محفوظة وليس الشر الحقيقي يعم أكثر الأشخاص إلا نوعاً من الشر ، هذا فيما يتعلق بالشر الحاصل عن المادة .

اما عن الشرور الحاصلة عن الفاعل فهي ليست بفعل فاعل ، بل لأن الفاعل لم يفعلها[81] فهي نقصانات للكمالات الثانية وهي وان كانت أكثرية الا انها ليست بالشرور الحقيقية ، مثال ذلك الجهل بالهندسة وفوت الجمال الرائع ، مثل هذه الشرور لا تضر في الكمالات الأولى ، ولا في الكمالات التي تليها مما يظهر منفعتها ، فهذه الشرور هي اعدام خيرات من باب الفضل والزيادة[82] .

---

(78) ابن سينا : المرجع السابق ص 422 ، وأيضاً النجاة ص 290 .

(79) وهذا ما يعرف بالارتباط الحتمي عند ابن سينا بين العلة والمعلول أو بين النار والاحتراق وهذا ما أدى بالغزالي إلى مهاجمة ابن سينا والفلاسفة ولا يرى ان علة الاحتراق هي النار بل هي علة في الظاهر اما السبب الحقيقي هو الله فيقول : « انه لا ضرورة بين وجود الاحتراق ووجود النار » تهافت الفلاسفة ص 239 ، ذلك ان النار جماد لا فعل لها ص 240 ، ويدلل على صدق قوله بحادثة سيدنا ابراهيم ، فهو مع وقوعه في النار لم يحترق ، وسبب رفضه القول بالارتباط الحتمي بين العلة والمعلول لكي يستطيع أن يفسر المعجزات التي جاء بها الرسل وان الارتباط الذي نعتقده ، انما جاء بحكم التكرار والعادة ، الاقتصاد في الاعتقاد ص 88 .

(80) ابن سينا : الشفاء ص 422 .

(81) ابن سينا : المرجع السابق ، وأيضاً النجاة ص 291 .

(82) ابن سينا : الشفاء الالهيات م 9 ف 6 ص 422 ، وأيضاً النجاة ص 291 .

فكل ما في الطبيعة من شرور ، هي شرور ضرورية ولازمة لأجل وجود الخير ، كذلك هي شرور لازمة لارتباط العلة بالمعلول ، وهنا تظهر علة تلك الطبيعة في نظر ابن سينا ، فالطبيعة عنده ليست خاضعة للمصادفة والاتفاق ، بل هي لغاية والغاية هي من أجل الخير ، وهناك ارتباط حتمي ، وهي حتمية إضافية مستمدة من واجب الوجود بذاته ، فاننا لا نجد في الطبيعة سببية فاعلة فقط ، بل سببية غائية كذلك وهذه الغائية توجب أن لا يستقر الامكان على حالة معينة إلا إذا صيغ في قوالب ، فهناك علاقة حتمية بين السبب والمسبب ، وهذه العلاقة الحتمية تدل على رأي ابن سينا في أن العناية والغائية تحيط بالكل وبالواجب أن يكون عليه الكل حتى يكون على أحسن نظام .

الفصل الثالث

عالم الكون والفساد وتفسيره لما يظهر فيه من خيرات وشرور

تمهيد

فيما سبق ذكرنا ان ابن سينا يرى ان الطبيعة تسير نحو غائية وخيرية ، وان ما يوجد فيها من شرور فهي قليلة وعرضية ، والهدف من الطبيعة هو الخير وهو ما تسير عليه الطبيعة ، ويحاول بعد ذلك ابن سينا ان يطبق هـذا الرأي على عـالم الكون والفساد ليفسر ما قد يظهر فيه من مظاهر الشر ، ويعرف السبب في دخول الشر إلى هذا العالم ، وما هي مكوناته التي يلحقها الشر ، ويكون الشر فيها لأجل الخير ، كما كان الحال في الطبيعة .

وعالم العناصر عند ابن سينا ـ كما سبق أن ذكرنا في نظرية الفيض من خلال عرضنا لها في الباب الأول ـ هو لازم عن العقل الأخير ، وهو العقل الفعال الذي تفيض عنه الصور ، ولكن تختلف موادها بحسب استعداداتها المختلفة وعن العالم العلوي توجد صور العناصر ويجب فيها بحسب نسبتها من أمور منبعثة من السماوية وامتزاجت القوى المختلفة ، وهناك تفيض النفوس النباتية والحيوانية والناطقـة عن الجوهر العقلي الذي يلي هذا العالم ، وعند الناطقة يقف ترتيب الجواهر العقلية[1] .

فالعقل الفعال بمشاركة الحركة السماوية تفيض عنه صور العالم الأسفل ثم تفيض عنها الصور بمشاركة الأجرام بلا واسـطة جسم عنصري ، أو بـواسطة على

(1) ابن سينا : الإشارات ن 6 ف 42 ص 667 ، وأيضاً الشهرستاني : الملل جـ 2 ص 1126 .

حسب استعداد الجسم الخاص به بعد ما فاض جوهره عن هذا المفارق .

ويختلف عالم ما فوق فلك القمر عن عالم ما تحت فلك القمر ، فيرى ابن سينا ان الأول كله خير ، وليس فيه شر على الاطلاق بعكس التالي ، فالعالم العلوي يتكون من الجواهر العقلية التي هي خير وهو خال عن المادة[2] التي يحدث فيها الاستحالات التي تؤدي إلى تغير الطبيعة فهو ثابت لا يعتريه أي نوع من أنواع التغيرات الموجودة في عالم الكون والفساد ، وهذا الثبات على صورة واحدة لا تغير فيها يرجع إلى إن المادة المكونة له وجدت على سبيل الإبداع لا على سبيل التكوين عن شيء آخر ، فلا يوجد لمادته ضد فهو مكون من مادة كالدخان ، كما ان فقدها على سبيل الفناء لا على سبيل الفساد[3] إلى شيء آخر وان كل ما يجري في هذا العالم يكون على حسب الفعل ، وهو لا يخرج من القوة إلى الفعل إلا في الوضع ، فلا يجوز عليه التغير الذي قد يكون بالكيف والكم والأين ، وعلى ذلك يكون ما فيها بالقوة مجرى الفعل ، بما يمكن من التعاقب[4] .

فهذا العالم العلوي هو خير لانه مكون من نفوس وعقول مفارقة ، ليس فيه عناصر مختلفة يحدث فيها تغير وإستحالة سواء كانت استحالة كيفية أو كمية فهو باق على صورة واحدة هي صورة الخير ، ولا يدخل فيه الشر .

أما عالم ما تحت فلك القمر فيدخله الشر بسبب العناصر التي يتكون منها فما هي هذه العناصر التي بسببها وجد الشر في عالم الكون والفساد ؟

أولاً : مكونات عالم الكون والفساد

إذا كان ابن سينا قد ذهب إلى ان عالم الفلك الأعلى هو خير ، لانه يتكون من عنصر واحد ثابت لا يتغير والحركة فيه دائرية ، فعالم الفلك الأدنى أو ما يسمى بعالم الكون والفساد على العكس من ذلك من حيث التكوين لأن هذا العالم يتكون من أربعة عناصر هي الماء ، والهواء ، والنار ، والأرض ، وقد تأثر ابن سينا في هذا التقسيم بأرسطو[5] .

---

(2) ابن سينا : الشفاء ، الطبيعيات ـ السماء والعالم م 1 ف 4 ص 30 ، وأيضاً النجاة : القسم الطبيعي 142 ، 143 .

(3) ابن سينا : رسالة في الاجرام العلوية ص 46 .

(4) ابن سينا : الإشارات ص 572 .

(5) ابن رشد: تلخيص السماء والعالم ص 6 : 9 ، الاسكندر الافرديسي : مقالة « في ان المكون إذا استحال =

وينفي ابن سينا أن يكون عالم الكون والفساد مكون من عنصر واحد ، كما ينفي أن يكون ما في جوهره نار وماء ، أو ماء ونار ، أو أرض وهواء ، أو هواء وأرض ، إذ أن هذا ينفي الفعل والانفعال الذي يكون بقوة مضادة لا تبعث عن صورة متفقة إنما تنبعث عن صور مختلفة[6] . وعن هذه العناصر الأربعة تتكون النباتات والحيوان ، وهذه المركبات تختلف أمزجتها لاختلاف مقادير العناصر فيها .

ولذا ينقد ابن سينا المذاهب القائلة أن مبدأ الموجودات عنصر واحد وان الموجود واحد ، وتلك المذاهب مثل المنسوب إلى ماليسيوس ، وبرمانيدس في قولهم ان الموجود غير متحرك ، واختلافهما في انه متناه أو غير متناه ، فيقول ماليسيوس انه غير متناه ، ويقول بارمنيدس انه متناه ، ومثل مذهب من قال انه واحد غير متناه قابل للحركة إما ماء أو هواء أو غير ذلك ومذهب من جعل المبادىء غير متناهية[7] .

لذا ينقد ابن سينا هذه المذاهب السابقة ويقول بعناصر أربعة ، وهذه العناصر غير ثابتة لأن الكون يتطلب فعلًا وانفعالاً ، وهذان يجب أن يكونا متفقين بالجنس مختلفين بالنوع ، أي يكونا ضدين ، أو وسطين بين ضدين ، ويتم ذلك بان تتحول بعض العناصر نتيجة لتأثير بعضها في بعض ، فكل واحد منها تمثل اتحاد اثنين من الخصائص الأربعة ، ويكون هذا الاتحاد اما جافاً وبارداً ، أو رطباً وبارداً ، أو رطباً ودافئاً ، أو جافاً ودافئاً ، وكل عنصر يتحول إلى العنصر الأخر ذلك عن طريق تحول إحدى الخصائص الأساسية إلى نقيضها .

فابن سينا يعتقد ان المادة التي يتكون منها عنصر من عناصر الكون والفساد لا يبقى على حالة واحدة وثابتة ، بل العناصر جميعها في حالة تغير مستمر فقد تكون مادة لقبول الكون ، وقد تكون مادة لقبول الإستحالة وقد تكون لقبول الاجتماع

= استحال من ضده على رأي أرسطو » ضمن كتاب أرسطو عند العرب ص 287 ، وأيضاً
Aristotle: De Coilo, B1, Metaphysics, L. ch. 1073 b., ch. 1072b.

(6) ابن سينا : الشفاء ، الكون والفساد ص 147 .

(7) ابن سينا : الشفاء ـ السماع الطبيعي م 1 ف 4 ص 26 ، وفيها يعرض ابن سينا لهذه المذاهب وينقدها على أساس ان كلا منها لا يقول إلا بعنصر واحد أو أكثر ، فهو ينقدها حتى يتسنى له التعبير عن مذهبه القائل بان مبادىء الكل هي العناصر الأربعة كذلك ينقد ابن سينا من منع وجود الحركة المكانية ، ومن زعم ان الجواهر البسيطة لا تفسد . أنظر نقد ابن سينا لهذه الفرق في الفصل الأول والثاني من المقالة الأولى من كتاب الكون والفساد ص 77 : 93 .

والتركيب ، وقد تكون لقبول التركيب والإستحالة معاً ، وهو في هذا يتفق مع أرسطو ان المادة المكونة لعالم الكون والفساد تقبل الإستحالة ، ذلك ان الهيولى لا تتعرى من الأشياء كلها بل تتعاقب الأشياء فيها تعاقباً لا يخلو أن يكون فيه بعض الأشياء بالفعل فيكون حينئذ موجوداً بالفعل ولا يمكن أيضاً أن تكون الهيولى موجودة دون صورة أصلاً[8] . بل هما غير مفترق بعضهما عن بعض ولا يوجد أحدهما دون الآخر ، وهذا ما يؤيده ابن سينا من أن مادة الكون والفساد تتعاقب عليها الصور بتغير بين العناصر الأربعة عن طريق حركة الإستحالة فإذا كانت الصورة بحسب ما ذكرناه هي ما تفيد الموجود خيراً ما ، فإن التغير يؤدي إلى دخول الشر على الموجود .

وهذا التغير الذي يطرأ على عالم الكون والفساد يرجع إلى وجود سببين :

الأول : هو حالة الحركة فيه فهو غير ثابت والتغير هنا يختلف في حركته عن سائر الحركات الأخرى فهي حركة مستقيمة .

الثاني : ان هذا العالم يتكون من أربعة عناصر ـ كما سبق ذكره .

وبهذين السببين يمكن له تفسير هذا التغير الذي يطرأ على عالم الكون والفساد .

ويبدأ ابن سينا في التفرقة بين الكون والإستحالة ، فيرى ان الكون هو تغير في الجوهر ، والكون المطلق هو الكون في الجوهر ، اما الإستحالة فهي تغير في شيء آخر وليس في الجوهر ، ويسميه ابن سينا بالكون المقيد .

وان اتحاد الموجود بين كل عنصرين من عناصر الكون والفساد يحدث بينهما تحول إلى عنصر آخر عن طريق تحول إحدى الخصائص المكونة له ، مثال ذلك تحول الماء من حالة السيولة إلى حالة الأرض عند التجمد ، وإلى هواء عند التبخر ، ودليله على ذلك انه شاهد قوماً يسيلون الحجارة ماء ، ويعقدون المياه حجارة ، وان الهواء الصافي من غير انجذاب بخارات إليه ينعقد سحاباً فيسيل ثلجاً[9] .

وهذه الإستحالة لا تكون تغيراً في جوهر العنصر بل هي تغير في صورته فقط ، فهو تغير في شيء آخر ليس في جوهره « فإستحالة الماء إلى الهواء لا تكون بتفرقة أجزائه في الهواء حتى يغيب عن الحس ، بل يكون بخلع هيولى الماء لصورة المائية ، وملابستها صورة الهوائية ، وعلى ذلك يكون سبب التغير هو قبول الهيولى

(8) ابن سينا : الشفاء ، الطبيعيات ـ السماء والعالم م 1 ف 4 ص 33 .

(9) ابن سينا : الشفاء ، الطبيعيات ـ الكون والفساد م 1 ف 6 ص 122 .

للصورة المائية »[10] .

ثانياً : علاقة عناصر الكون والفساد بالخير والشر

فما يوجد من عناصر عالم الكون والفساد لا يكون ثابتاً على الاطلاق وبالتالي لا يكون خيراً على الاطلاق ، بل يتغير من كون إلى إستحالة عن طريق إستحالة العناصر الأربعة بعضها إلى بعض عن طريق الهيولى المشتركة بينها ويستدل ابن سينا على ذلك بإحدى مشاهداته ويذكر هذه المشاهدة أو التجربة ليثبت بها صحة كلامه فيقول : « قد يبرد الإناء بالجمد فيركبه ندى من الهواء ، كلما التقطته مد إلى أي حد شئت ولا يكون ليس إلا في موضع الرشح ، ولا يكون عن الماء الحار ، وهو ألطف وأقبل للرشح، فهو إذن هواء إستحالة ماء. وكذلك قد يكون صحو في قمم الجبال فيضرب الصر (البرد الشديد) ، هواها فيجمد سحاباً لم ينسق إليها من موضع آخر ، ولا انعقد من بخار متصعد ، ثم يرى ذلك السحاب يهبط ثلجاً ، ثم يضحي ثم يعود وقد تخلق النار بالنفاخات من غير نار ، وقد تحل الأجسام الصلبة الحجرية مياهاً سيالة . . . كما قد تجمد مياه جارية تشرب ، حجارة صلدة »[11] .

فالعناصر عنده تتغير من صورة إلى أخرى أو من خير إلى خير أي من صورة عنصر إلى صورة عنصر آخر ويتكون بعضها عن بعض ، ويفسد بعضها إلى بعض ، إذ أنها مادامت تتغير في الكيفيات نفسها فهي مستحيلة[12] ، وعلى ذلك تكون التفرقة بين الإستحالة والفساد ، فالتغير في كيفية العنصر هو إستحالة وليست فساداً ، فإذا قيل عنه شر ، فيكون شراً جزئياً ، وليس شراً كلياً .

وإذا كان ابن سينا يرى وجود إستحالة بين العناصر وتغير فهو يرى كذلك إستحالة في المركبات ، فهي تستحيل من نوع إلى نوع آخر ، مثال ذلك القمح يستحيل دماً ، والدم يستحيل عظماً ولحماً وغير ذلك ، فكما أن العناصر تستحيل فكذلك المركبات وفي هذا يقول : « فما كان من هذه الجملة يبقى الجوهر من جيث هذا المشار إليه ثابتاً كالماء يسخن وهو ثابت بشخصه ، فهو إستحالة وما كان يبقى نوعه عند تغييره ، فهو فساد »[13] .

---

(10) ابن سينا : أجوبة عن مسائل سأل عنها أبو ريحان البيروني ص 29 .

(11) ابن سينا : الإشارات ، القسم الطبيعي ، ص 292 : 298 وأيضاً د . العراقي الفلسفة الطبيعية ص 389 .

(12) ابن سينا : النجاة ، القسم الطبيعي ص 148 .

(13) ابن سينا : الشفاء ، الطبيعيات ـ الكون والفساد م 1 ف 6 ص 104 .

ويكون هذا التغير والإستحالة هو سبب دخول الشر إلى عالم الكون والفساد فلا يوجد عنصر ثابت ولا مركب ثابت ، بل هو في تغير من صورة إلى صورة أخرى وهذا التغير ـ كما سبق أن ذكرنا في الفصل السابق ـ يستلزم العدم ، والعدم مرتبط بوجود الشر ، فالتغير في العناصر يكون شراً للصورة أو الحالة الأولى وخير للحالة الثانية ، إلا أن هذا الشر هو خير لأنه يعتبر غاية الفعل .

ثالثاً : تفسير ابن سينا لأسباب وجود الشر

ويعتمد ابن سينا في توضيحه لما يظهر في عالم الكون والفساد من شرور وتفسيره لها بانها ليست شراً في ذاتها ، وإنما هي شرور طفيفة ، وبناء على فكرته السابقة في التفرقة بين الكمال الأول والكمال الثاني ، يمكن تحديد أساس استدلاله في عدة نقاط وهي كما يلي : ـ

ـ ان التغير الذي يحدث في العنصر هو تغير في الكمال الثاني له فهو ليس فساداً للعنصر ، بل هو تحول من صورة إلى أخرى ، مثال ذلك الماء لا تزول مائيته تسخيناً شديداً ، بل يبقى دائماً ماء[14] أي يبقى على كماله الأول الذي هو ماء ، والصورة التي استحالت هي صورة في كيف الجوهر ، وليس في وجوده .

ـ استحالة العناصر لا تؤدي إلى الخلط بين صور الكيفيات المختلفة التي تستحيل إليها صورته الأولى ، والدليل على ذلك أن صورة الماء عند الغليان هي هي لم تتغير . فيعتبر أن البرودة المحسوسة أو الرطوبة المحسوسة هي عرض من أعراض الماء فإذا تغيرت فهو تغير في العرض وليس تغيراً في الماء ، فهناك فرق بين وجود العنصر وكيفيته أي عرضه فيكون التغير الذي يعرض إنما هو في الكمال الثاني[15] .

ـ ان وجود العنصر الداخل في اتحاد العنصرين ، هو وجود محفوظ في المركب واتحاد العنصرين في الصورة الجديدة الداخلة فيها إما الكيفيات المتعلقة بهذين العنصرين فهي منتقصة ومتغيرة ، ولكنها لا تبطل بطلاناً تاماً . فيكون الشر فيها قليلاً لأن التغير في المركب هو تغير محدود وبقاء المركب مستمر .

ـ ان عناصر الكون والفساد لا توجد بحالها مطلقاً ، محفوظة على ما هي عليه ولا فاسدة كلها[16] ، ولا بعضها ، فيكون الخير فيها أكثري والشر قليل ذلك أن كل

---

(14) ابن سينا : الشفاء ، الطبيعيات ـ الكون والفساد م 1 ف 6 ص 128 .

(15) ابن سينا : المرجع السابق ص 129 .

(16) ابن سينا : المرجع السابق ص 131 .

عنصر فيها هو جسم طبيعي ، فوجوده هو خيره ، اما التغيرات في الكيفيات والصفات هو تغير قليل ولا يؤدي إلى فساد الوجود فالكمال الأول محفوظ ويكون التغير أو الشر من جهة كماله الثاني في أنه مثلاً بارداً بالفعل(17) .

فابن سينا يفسر الإستحالة التي تتطرأ على عناصر عالم الكون والفساد ، انها قد تسبب بعض الشر لفقدان صفة وكيفية معينة له ، لكن هناك طبائع ثابتة للعناصر الموجودة في عالم الكون والفساد وهي طبائع لا يمكننا انكارها ، ثم تعتريها نتيجة للإستحالة صفات أخرى لا تؤدي إلى نفس طبيعتها ، بل تؤدي إلى وصفها وصفاً آخر ، فهي تحول الخير من صورة إلى أخرى ، وإن كان هذا التحول قد ينظر إليه على انه شر ، الا انه شر جزئي لانه مجرد تحول في عرض من أعراض الوجود . اما الوجود الحقيقي فهو يظل ثابتاً .

اما إذا قال قائل انه إذا كان التغير والإستحالة ينتج عنهما شر ، فلماذا قد وجد ؟ الإجابة عن هذا عند ابن سينا ان لا بد من وجود هذا التغير والإستحالة لأن هذا الكون لا يبقى بجوهر واحد وعلى صورة واحدة ، لانه مكون من المادة التي يطرأ عليها التغير وان وجود المادة ضروري لظهور أجسام الحيوانات والنبات . فهذا كله قد وضع لصلاح نظام العالم وخيره .

فالصورة هي دائماً التي يهدف إليها الموجود أو العنصر تكون دائماً خيراً لأنها كمال للفعل ، وكذلك خير لأنها خالية عن المادة . اما سبب وجود الشر فهو المادة لأن فيها امكان ونحوں وتغير من عنصر إلى آخر أو من حالة إلى أخرى .

(17) ابن سينا : المرجع السابق ص 132 .

الباب الثالث

الأبعاد الإنسانية لمشكلة الخير والشر

حددنا في البابين الأول والثاني مصدر كل من الخير والشر والظواهر المختلفة التي يظهران فيها .

وحددنا مصدر الخير في وجود الله وأن عنايته تعالى ترعى الكون على حسب امكان كل موجود ، وفي الباب الثاني حددنا مصدر الشر في وجود المادة وإن كان ابن سينا لا يرى ان المادة هي شر مطلق بل وجودها ضروري لكي يظهر فيها أجزاء هذا العالم .

ومن أجزاء هذا العالم الإنسان ، والإنسان بما هو يحمل نفساً وبدنا فهو يحمل الخير والشر . ومن هنا كان تناولنا لهذا البعد الثالث بعد أن بحثنا في البعد الأول صور الخير ، وهو الصور والجواهر العقلية ، وفي البعد الثاني بحثنا ما كان به احتمال شر ، فجاء البعد الثالث ليعبر عن ازدواج كل من البعدين الأولين فهو يحوي الخير لما فيه من عقل ونفس ويحوي الشر بما فيه من بدن .

وإذا كان ابن سينا ذهب في الباب الثاني إلى أن الطبيعة لها نظام وغاية يجب أن تسير عليها جزئياتها حتى تحقق الخير المتاح لها ، فالإنسان باعتباره جزءاً من هذه الطبيعة له أيضاً نظام وغاية يجب أن يسير عليهما حتى يحقق خيره وينعم به .

لذا سنتحدث في هذا البعد عن هذا النظام الذي سيحدده ابن سينا بالقضاء والقدر لنرى كيف يستطيع الإنسان أن يصل إلى هذا الخير ، وكيف يحاول أن يتفادى الشر ، وما هو الخير الذي يجب عليه أن يسعى للوصول إليه ؟

الفصل الأول

مشكلة القضاء والقدر وعلاقتها بالخير والشر

تمهيد

مذهب ابن سينا في القضاء والقدر يتلاءم مع مذهبه القائل بارتباط الأسباب بالمسببات ارتباطاً ضرورياً ، وبما يشتمل عليه العالم من نظام وترتيب ، وما قال به من تقسيم الموجودات إلى واجب وممكن ، ثم صفة الموجودات الممكنة ومنها الإنسان ، ورأينا ان العالم عنده يشتمل على ترتيب ونظام محكم يبدأ هذا الترتيب بالله الواجب ثم تتسلسل الموجودات عنه تعالى في نظام تام من العقل الأول إلى العقل العاشر ثم عالم العناصر المكونة لعالم الكون والفساد ، وترتقي مرة أخرى إلى النبات ، والحيوان ثم الإنسان ، وقد فاضت جميع هذه الموجودات عن واجب الوجود وفق نظام وعلم سابق ، هو ما يعرف بالقضاء ، وان ما يحدث في العالم من إيجاب الأسباب هو القدر .

وقد تناول ابن سبنا هذا الموضوع ، في مجموعة رسائله الاشراقية ، مثل رسالة القضاء والقدر ، ورسالة سر القدر ، والرسالة العرشية ، بالإضافة إلى بعض الكتب مثل التعليقات ، والمباحثات .

وقد كانت هذه المشكلة مثارة في عصره ، في مجالس الإسماعيلية ، والباطنية وقد تعرف ابن سينا على آرائهم من خلال حضور مجالسهم[1] ، كما كانت مثار نزاع

(1) كما كان أهل بيته من الفرق الاسماعيلية ، فقد كان أصله من اتباع الحاكم العبيدي ـ أنظر ابن أبي أصيبعة ـ

بين المعتزلة والأشاعرة ، وقد اتخذت عندهم أوسع نطاق .

إلا هذه المشكلة لم تعرف في بداية الإسلام ، فلم تذكر عند السلف الأوائل ، من صحابة النبي ﷺ لأنهم كانوا على كلامه ، لا ينكرون منه شيئاً ، ولا يجادلون فيه ، لأنهم كانوا على أمر واحد ، متفق ، متسق ، لاينكرون منه حقاً ، ولا يخفون منه باطلاً ، ولا يلحقون بالرب إلا ما لحق بنفسه ، ولا يحتجون بشيء إلا بما احتج الله به على خلقه[2] .

وإذا نظرنا إلى القرآن الكريم ، نجد أن القضاء لم يذكر صراحة فيه ، وإنما ذكرت مشتقاته في آيات كثيرة[3] اما القدر ، فقد ورد في القرآن الكريم مصدراً وفعلاً[4] .

وقد بدأ ظهور هذه المشكلة منذ القرن الثاني الهجري مع الدولة الأموية ، فقد ورد في بعض المصادر أن أول من نطق في القدر رجل من أهل العراق يقال له « سوسن » ، كان نصرانياً ، فأسلم ثم تنصر ، وأخذ عنه معبد الجهني ، وأخذ غيلان عن معبد ، فكانا أول من تكلم في القدر في الإسلام[5] .

وقد بلغت هذه المشكلة أقصاها في النزاع بين المعتزلة والأشاعرة ، بل ان كل فريق من المتنافسين يعترض علي الفريق الآخر ، ويذكر من الآيات القرآنية والأحاديث ما يؤيد رأيه[6] ، وجاء ابن سينا بعد ذلك في وقت كانت هذه المشكلة ما

= عيون الأبناء في طبقات الأطباء جـ 3 ص 3 ، دار الفكر ، بيروت سنة 1957 ابن تيمية : الرد على المنطقيين ، طبعة 1949 ص 141 وأيضاً جميل صليبا : من أفلاطون إلى ابن سينا ـ الهامش ص 150 .

(2) الحسن البصري : رسالة القدر ص 88 .

(3) عبد الكريم الخطيب : القضاء والقدر ص 174 .

(4) المرجع السابق ص 175 .

(5) عبد الرحمن بدوي : مذاهب الإسلاميين جـ 1 ص 107 .

(6) ونأخذ على ذلك مثالاً من المعتزلة مثل الشريف المرتضى في رسالته « انقاذ البشر من الجبر والقدر » تحقيق د . محمد عمارة ، ذكر فيها من الأحاديث والآيات ما يؤيد رأيه في القضاء والقدر أنظر ص 309 ، 312 ، وكذلك كتابه المنية يرجع السند في رأيه إلى سيدنا علي كرم الله وجهه ص 7 ـ 8 ، اما القاضي عبد الجبار في كتابه الأصول الخمسة ص 770 يذكر المعاني التي ذكر فيها القضاء ، وأيضاً كتابه المغنى المجلد 8 ص 329 : 334 يذكر الآيات والأحاديث التي تؤيد رأيه في القضاء والقدر : وأنظر د . العراقي هامش كتاب التجديد ص 127 ـ 128 .

ومن الأشاعرة نذكر الأشعري : في كتابه الإبانة ص 225 : 238 يذكر الآيات والأحاديث الموافقة لآرائه ، ويرد بها على المعتزلة .

تزال تشغل رأي المسلمين ، فما هو رأيه ؟

أولاً : رأي ابن سينا في القضاء والقدر

1 ـ تسليمه بوجود القدر :

يسلم ابن سينا بوجود القدر ، فيقول : « ولقد كنت على بينة من ثبوت القدر بقياس معتبر ، فتلفق إليه من التجارب ، ما رفده وعضده ، وإذا شهد القياس للحق ، وشهدت التجربة للقياس تأكد الإيمان[7] ، فهو يرى أن القدر موجود وله دليله في ذلك عن طريق القياس والتجربة ، ولذا فهو ينقد من ينكر القول بالقدر ويحددهم بالمعتزلة فيقول عن صديق معتزلي ممن أنكر القدر « هذا رفيقي أطاع نزعات الشيطان في جحد القدر ، وهو زلوق عن القبضة ، لا تملكه الحجة »[8] .

2 ـ سر القدر :

يذهب ابن سينا إلى أن موضوع القدر من الموضوعات التي يجب الحديث فيها بشيء من الرمز ، وليس صراحة ، والسبب في ذلك لما في اظهاره من افساد العامة[9] ويذكر بعض الأحاديث الدالة على صعوبة الحديث في القدر فيقول « الأصل فيه ما روى عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم انه قال : « (القدر سر الله لا تظهروا سر الله) ، وما روى أن رجلاً سأل أمير المؤمنين علياً عليه السلام فقال (القدر بحر عميق فلا تلجه) ثم سأله فقال (إنه طريق وعر فلا تسلكه) ثم سأله فقال : (انه صعود عسر فلا تتكلفه) »[10] .

ويذهب ابن سينا في شرحه لسر القدر ، إلى انه مبنى على ثلاث مقدمات :
1 ـ نظام العالم ، ب ـ حديث الثواب والعقاب ، جـ ـ اثبات المعاد للنفوس

أ ـ المقدمة الأولى : وهي تتعلق بنظام العالم ، ذلك ان كل ما في العالم من علة ومعلول لا بد أن تنتهي إلى علة أولى فاعلة هي التي أوجدت العلل كلها وهو الله ، والعالم « بجملته وأجزائه العلوية والسفلية ، ليس فيه ما يخرج عن أن يكون الله سبب وجوده ، وحدوثه ، وأن يكون عالماً به والقدر ومدبراً لكونه ، بل كله

---

(7) ابن سينا : رسالة في القضاء والقدر ص 46.
(8) المرجع السابق ص 47 .
(9) ابن سينا : رسالة سر القدر ص 2 .
(10) المرجع السابق ص 2 .

بتدبيره وتقديره وعلمه وإراداته »[11] ـ وهذا ما سبق ان ذكرناه عند الحديث عن صدور العالم عن الله تعالى والعلم الإلهي عند ابن سينا ـ ثم يورد ابن سينا الأدلة على أن العالم مركب من مادة وصورة ، أو قوة وفعل وعنهما توجد الموجودات وتعدم ، ففي وجودها خير ، وفي عدمها شر ، وهذا النظام ضروري لصلاح العالم ، و« لو كان العالم لا يجري فيه الا الصلاح المحض ، لم يكن هذا العالم عالماً ، بل كان عالماً آخر ولكان يجب أن يكون مركباً على هذا الوجه والنظام ، فإنه يجري فيه الصلاح والفساد جميعاً »[12] .

فما ينتج في العالم من شرور هي ضرورية لخير العالم وصلاحه ، إذ لو كان العالم يجري على الخير فقط لكان ثابتاً غير متحرك ، والمادة لا بد أن يطرأ عليها التغير ، والفساد ، ولذا كان ترك هذا الخير وهذا النظام على ما يبدو فيه من شرور قليلة هو شر كثير والحكمة الإلهية اقتضت وجود هذه الشرور لما فيه من صلاح ونظام العالم ، وهذا الشر الكثير « الجزئي الموجود هو خير لانه موجود من سبب خير في نفسه لمعنى كلي ، فلا يكون إذا شراً »[13] ـ وهو ما سبق أن ذكرناه عند الحديث عن دخول الشر في الطبيعة ، وكذلك عند الحديث عن دخول الشر في العلم والعناية الإلهية .

ويضرب ابن سينا أمثلة يدلل بها على ان ما ينتج من شرور جزئية ناتجة عن الخير هي أمور لازمة لصلاح ونظام العالم مثال ذلك الشمس ، بما تؤدي من صلاح الكثير مما ينفع الإنسان والنبات والحيوان ، مما لا يحتاج إلى ذكرها ، فإذا فرض أن تعرض إنسان في صيف شديد الحرارة وقت انتصاف النهار ، وكان في مغارة ، وليس معه ماء ، فيهلك عطشاً ، فإن هذا الهلاك شر لذلك الرجل بعينه وبالإضافة إليه ، وربما قيل كان يجب أن تكون الشمس بحيث لا ـ يصاب بها أو بسببها ، ولكن إذا لم تفعل الشمس المراد من وجودها ، لما كانت خيراً ، فما ينتج عن هذا الشر الجزئي يراد به الصلاح والنظام ، اللذان هما لازمان لاستمرار العالم ، فإذن هذا الهلاك ، ليس شراً مطلقاً ، بل هو خير ، لانه حاصل عن مثل ذلك الخير المطلق .

وكذلك النار ، وما يحدث عنها من بعض الشرور ، وكذلك الأمراض التي

---

(11) ابن سينا : المرجع السابق ص 2 .

(12) المرجع السابق ص 2 ، وأيضاً الاهواني : ابن سينا ص 121 .

(13) ابن سينا : رسالة في ابطال أحكام النجوم ص 54 .

تصيب الإنسان فكلها خير بالنسبة للنظام الكلي ، وإن كانت شراً بالنسبة إلى هذا الجزئي ، فإن الموت والفساد خير من هذا الوجه ، لأن نظام العالم ، وضع على أن يحدث في العالم أشياء ، ويأخذ في التزايد زماناً ثم يأخذ في النقصان وإذا لم يفسد وإذا لم يمت هذا الإنسان ، أو لم يفسد ذلك الشيء الواحد ، لزال هذا النظام الصلاح ، إذن ما يحدث من شرور في العالم ، هو نظام له[14] ، لأن العالم مركب من خير وشر وهو لصلاح العالم وخيره ، وتقرير لما يوجد فيه من نظام .

ب ـ المقدمة الثانية : وتتعلق هذه المقدمة بالثواب والعقاب ، وفيها يشرح ابن سينا معنى الثواب والعقاب عند القدماء ، فيقول « أن الثواب هو حصول لذة للنفس بقدر ما حصل لها من الكمال ، وأن العقاب حصول ألم للنفس بقدر ما يحصل لها من النقص ، فكان بقاء النفس في النقص هو البعد عن الله واللعنة والعقوبة ، والسخط ، والغضب ، فيحصل لها ألم بذلك النقص ، وكمالها هو المراد بالرضى عنها ، والزلفى والقرب والولاية ، فهذا معنى الثواب والعقاب عندهم[15] وسوف نتناول هذا الموضوع بشكل أكثر توسعاً في الفصل الثالث من هذا الباب .

جـ ـ المقدمة الثالثة : وهي عن اثبات المعاد للنفس ، وفيها يقول بالمعاد للنفس دون الجسد ، فيعرف المعاد بأنه « عود النفوس البشرية إلى عالمها ، ويستشهد بالآية القرآنية ﴿ يا أيتها النفس المطمئنة أرجعي إلى ربك راضية مرضية ﴾ »[16] .

هذه هي المقدمات الثلاث التي يستند إليها سر القدر عند ابن سينا ، فإذا تقررت هذه المقدمات ، قلنا ان ما يقع في هذا العالم من الشرور في الظاهر فعلى أصل الحكم ، ليس بمقصود ، وإنما الخيرات هي المقصودة ، والشرور هي اعدام الخيرات .

3 ـ تعريف القضاء والقدر عند ابن سينا :

بعد أن أقر ابن سينا بوجود القدر ، وفسر أن ما ينتج عن القدر من شرور هو لارتباط الأسباب بالمسببات ، وهو لصلاح العالم ونظامه ، يحاول بعد ذلك أن يقدم

---

(14) ابن سينا : المرجع السابق ص 54 .

(15) ابن سينا : رسالة سر القدر ص 3 .

(16) سورة الفجرة آية 27 .

تعريفاً لمعنى القضاء والقدر .

فالمعروف أن القضاء هو القلم ، والقدر هو اللوح المحفوظ ، ولكن يرى ابن سينا أن المعنى المقصود أكثر من هذا المعنى البسيط فيقول « فلا تظن ان القلم آله جمادية ، واللوح بسيط مسطح ، والكتابة نقش مرقوم ، بل القلم ملك روحاني ، واللوح ملك روحاني ، والكتابة تصور الحقائق ، فالقلم يتلقى ما في الأمر من المعاني ، ويستودعه اللوح بالكتابة الروحانية ، فينبعث القضاء من القلم والتقدير من اللوح[17] .

ويعرف ابن سينا القضاء بأنه هو « علمه ـ تعالى ـ المحيط بالمعلومات ، مبدعاته ومكوناته »[18] ، وان قدره ، هو إيجاب الأسباب للمسببات ، وانه لا علة له غائية حاملة ، وأنه إذا وجد السبب وجد المسبب ، وبذكر السبب والمسبب وتفصيليها ، يظهر اثبات الحكمة الإلهية في وجود هذه الموجودات[19] . فالقدر يتعلق بما يحدث في العالم من أسباب ومسببات ، وما يسير عليه نظام العالم من خير في الغالب ، لأن هذا النظام يتضمن القليل من الشر الذي هو ضروري لصلاح الموجودات ، فالخير المحض الذي لا يشوبه شر البتة هو المراد بالقضاء اما بعده عن الفيض وقبول الأمر فإن الخير فيه غالب من حيث دخوله في الوجود[20] .

وبتوضيح آخر ، يعتبر ابن سينا أن القضاء هو سابق علم الله تعالى ، الذي تتشعب منه المقدورات ، والقدر هو وجود العلل والأسباب ، واتساقها على ترتيبها ونظامها ، حتى ينتهي إلى المعلول والمسبب له وهو موجب القضاء تابع له[21] . فالقضاء يشتمل على مضمون أمر الواحد ، أي يشتمل على علم الله السابق ـ الذي سبق ان ذكرناه ـ وهو نظام العالم وعنايته ، والتقدير يشتمل على مضمون التنزيل بقدر معلوم[22] .

فالله تعالى يعلم سابقاً بكل شيء ، بعلم كلي وهو القضاء ، أما القدر فهو

---

(17) ابن سينا : رسالة في القوى الإنسانية ص 45 ضمن تسع رسائل في الحكمة والطبيعيات .

(18) ابن سينا : الرسالة العرشية ص 26 .

(19) ابن سينا : المرجع السابق ص 16 ، ابراهيم مدكور : في الفلسفة الإسلامية ص 146 ، وأيضاً د . الاهواني : ابن سينا ص 169 .

(20) ابن سينا : الرسالة العرشية ص 18 .

(21) ابن سينا : المباحثات ص 223 .

(22) ابن سينا : رسالة في القوى الإنسانية ص 45 .

ظهر هذا العلم بأسبابه ومسبباته فيما نراه، ولذا فهو ينقد المعتزلة في قولهم أن القدر لا يتدخل فيما يحدث للإنسان من شرور وخيرات لأنهم يستبعدون أن يكون « القدر ذا سلطان مبسوط إلا على عدد من الأسباب مضبوط ومعتقداً أن المعروف من أفعالك ، والمنكر والجد من تسخطك ، واللعب والحق من أقوالك والباطل بمعزل عن عصمة القدر »[23] .

ويحدد ابن سينا حدود القضاء أي العلم السابق ، ويرى أنه يشمل كل شيء سيحدث في العالم وللموجودات ، فيقول ان الله تعالى « علم قبل أن خلق ، ما خلق ، وفلق ما فلق ، ونظم من الأسباب ما نظم ، وخلط من الأضداد ما خلط ، وضرب من الأساليب ما ضرب ، ورافق من الحار والقار ، والبله والصلة ما رافق ، وزاوج بين مسكة من عقل كريه الاحناء عارية الملامح قليلة الأعوان وبين شهوة وافقة النجاة خاضرة القبض ، وغضب ذي قدر بطوش ، وأقل ذاهب في سنن الامتداد ، لا على مهل عابر لمواقف الأجل بعجل ، وحرص أصم على الذم، أعمى عن العبرة ، ما زاوج ان هدى وضلالاً ، وان تقوى وانهماكاً ، وان استقامة وأوداً ، وان عصياناً وطاعة ، وان انصاتاً لبجاحه ، وان سعادة وشقاوة ، بل علم أي العدوين الأغلب وأي الحربين الأقوى ، والأثور ، لا تخفي عليه خافية[24] فعلم الله سابق على الأشياء كلها عالماً بها ، لانه علم بالأسباب والأحكام ، وهنا يبدو تأثر ابن سينا في تعريفه للقضاء بأخوان الصفا الذين حددوا معنى القضاء بمعنى يتشابه بما قاله ابن سينا من ان القضاء هو علم الله السابق بما توجبه عن أحكام[25] .

ثانياً : كيفية انتقال القضاء إلى العالم أو إلى القدر

وهو ما يسميه ابن سينا بكيفية تحول القضاء إلى قدر ، وهنا يقول بفكرة ـ سبق ان تعرضنا لها حين الحديث عن العلم الإلهي ـ هي ان العلم الكلي تعلمه العقول المفارقة ، والملائكة وهي واسطة لانتقال العلم الكلي من الله إلى الموجودات ، أنها تملك معرفة العلم الكلي والجزئي معاً .

فهذا القضاء يسنح إلى الملائكة التي في السموات ، ثم يفيض إلى الملائكة التي في الأرضين ثم يحصل المقدور في الوجود ، و« كل ما لم يكن ثم كان فله

(23) ابن سينا : رسالة في القضاء والقدر ص 45 .
(24) ابن سينا : رسالة في القضاء والقدر ص 48 .
(25) اخوان الصفا : رسالة العلوم الناموسية والشرعية ص 134 .

سبب ، وان يكون المعدوم سبباً لحصوله في الوجود والسبب إذا لم يكن سبباً ، ثم صار سبباً ، فلسبب صار سبباً ، وينتهي إلى مبدأ تترتب عنه أسباب الأشياء على ترتيب علمه فيها »[26] .

ويشرح قطب الدين الرازي كيفية تنزيل القضاء إلى العالم عند ابن سينا ، إلى أن القضاء هو وجود جميع صور الموجودات الكلية والجزئية ، من حيث هي معقولة حاصلة في العالم العقلي ، فمعنى القضاء هو وجود هذه الموجودات في العالم العقلي ، ثم لما كان للمواد في العالم العقلي صور متباينة استحال أن يفيض عن العالم العلوي دفعة واحدة على المواد ، واستحال أيضاً أن لا يفيض ، كانت من حكمة الله تعالى أن خلق فلكاً غير منقطع الحركة ، يختلف أحوال المادة واستعدادها بحسب اختلاف حركاته فيرد صورة صورة على المادة بحسب استعداد استعداد وهذا هو القدر .

فالقدر المقصود به ، هو وجود هذه الموجودات في العالم بحسب الاستعدادات المختلفة ، فالقدر هو تفصيل ووجود ما كان معلوماً من قبل في القضاء ، وعلى هذا يقول قطب الدين « أن الجواهر العقلية موجودة في القضاء والقدر مرة واحدة مجملة ، وأما الصور ، والأعراض الجسمانية فهي موجودة فيها مرتين ، مرة في الأزل مجملة ، ومرة فيما لا يزال مفصلة »[27] .

ثالثاً : علاقة القضاء والقدر بالخير والشر

يذهب ابن سينا إلى أن الله فالق الظلمة بنور الوجود ، هو المبدأ الأول الواجب بذاته ، وأول الموجودات الصادرة عنه هو قضاؤه ، أو بحسب نظرية الفيض والصدور هو العقل الأول ، ويرى ان هذا القضاء ليس فيه شر ، وما يحدث من شرور فهي تحدث في القدر ، لأنها تحدث عندما « تتأدى الأسباب بمصادماتها إلى شرور لازمة عنها بعد قضائه »[28] ، وأن السبب في وجود هذه الشرور هو خلقه ، فلذلك قال تعالى﴿ من شر ما خلق ﴾ « فجعل الشر في ناحية الخلق والتقدير »[29] .

أي أن الله تعالى ـ فيما يعتقد ابن سينا ـ جعل الأجسام من قدره ، وليس من

---

(26) ابن سينا : رسالة الإنسانية ص 45 .

(27) قطب الدين : شرح الإشارات المسمى بالمحاكمات ص 446 .

(28) ابن سينا : تفسير المعوذة الأولى من جامع البدائع ص 25 .

(29) ابن سينا : المرجع السابق ، نفس الصفحة .

قضائه ، وهو ما سبق أن ذكرناه ـ في نظرية الفيض ـ من أن الكثرة لا توجد عن الله تعالى ، وإنما عن العقل الأول ، فليس في قضائه أجسام على الاطلاق ، بل هي جواهر عقلية ، وهذه الجواهر هي خير ، وهي العقول المفارقة ، ولا يلحقها شر بأي وجه من الوجوه ، أما الأجسام فهي مصدر الشر لأنها ـ مكونة من المادة والامكان ، وهما منبعاً الشر في الوجود فالأجسام لا توجد إلا في قدره ، أي في عالم الموجودات الأرضي .

ولكن من حكمة الله تعالى على الموجودات ، أنه أفاض الخير عليها أولاً ، ولذا فإنه سبحانه قدم الانفلاق ، وهو إفاضة نور الوجود على الماهيات الممكنة من الشر اللازم عن الخلق ، فالانفلاق وهو الخير الفائض من الله سابق على وجود الشر الذي يلزم عن وجود الموجودات، فالشر ـ تابع لوجود الخير، وإذا كان الخير مقصوداً بالقصد الأول وبالذات ، فالشر داخلاً في القضاء الإلهي بالعرض ، يقول ابن سينا : « ان الفالق لظلمة العدم بنور الوجود هو واجب الوجود ، والشرور غير لازمة عنه ، أولاً في قضائه ، بل ثانياً في قدره ، فأمر بالاستعاذة برب الفلق من الشرور اللازمة عن الخلق »[30] .

ويحدد ابن سينا مواضع الشرور الحادثة والتي تظهر من خلال القدر في قوله ﴿ من شر غاسق إذا وقب ﴾ فالمستعيذ هنا هو هو النفس الجزئية للإنسان الجزئي من الشرور اللازمة التي تحدث من الأجسام المقدرة في القدر ، ويرى أن أعظم الشرور على الإنسان والنفس الإنسانية هو ما يحتويه البدن من قوى ، وهي التي تكون آلة لها من وجه ووبالا عليها من وجه ، ومن وجه كلها عليه ومن وجه كلها له[31] .

فكان الشر للإنسان الفرد هو بدنه الذي هو آلة النفس ، أما النفس فهي خير ، والجسم هو سبب دخول الشر عليها ، وسبب الضرر الذي يلحقها حسب اعتقاده ، لأن الصورة هي خير، والمادة هي التي يرتبط بوجودها الشر ، وكان البدن عادة يرتبط بوجوده الشر وهذا يرجع إلى وجود قوتين في الجسم ، وهما القوى الحيوانية ، والقوى النباتية .

اما عن القوى الحيوانية فهي تنتج شراً لأنها ظلمة غاسق كدرة والمادة هي منبع

---

(30) المرجع السابق ، نفس الصفحة .

(31) ابن سينا : تفسير المعوذة الأولى ص 26 ، 27 .

الظلمة والشر والعدم ، والنفس الناطقة المستعيذة خلقت في جوهرها نقية صافية منزهة عن كدورات المادة ، وعلائقها ، قابلة لجميع الصور والحقائق والخيرات ولكن هذه القدرة لتقبل الخير والصور والأنوار لا تزول عن النفس إلا بما يحدث من هيئات ترتسم فيها من القوى الحيوانية وما يصاحبها من تخيل ووهم .

فجوهر النفس الناطقة تتكدر بتلك الهيئات الغاسقة عندما تصيب النفس ، وتحول دون صفائها ، فالشرور الحاصلة من وقب الغاسق مشاركة لشر ما خلق اشتراك الأخص والأعم ، لكنه لما كان هذا الخاص مزية في صيرورة النفس مظلمة لا جرم آخر ، ذكرها ليقرر في « النفس هيئة كونها من أعظم الرذائل فيعظم الاجتناب عنها »[32] . هذا عن الشر الحاصل عن القوى الحيوانية في الجسم الإنساني ، كما يحدده ابن سينا .

اما الشر اللاحق بالجسم بسبب القوى النباتية فجاء ذكره في الآية الكريمة في قوله تعالى ﴿ ومن شر النفاثات في العقد ﴾ وسبب الشر الحاصل عن القوة النباتية انها موكلة بتدبير البدن ونشوءه ونموه ، والبدن عقد حصلت من عقد العناصر[33] .

ويرى ابن سينا ان الشرور الحاصلة من القوى النباتية السبب فيها انه لما كانت العلاقة بين النفس الإنسانية ، والقوى النباتية بواسطة القوى الحيوانية ، قدم ذكر القوى الحيوانية على ذكر القوى النباتية ، فالشر اللازم من هاتين القوتين في جوهر النفس لاستحكام علائق النفس ، وامتناع تغذيتها بالغذاء الموافق لها ، وهو الإحاطة بملكوت السموات والأرض[34] ـ أو كما سنرى عند الحديث عن كمال النفس الناطقة في الفصل الأخير .

فهناك نزاع بين النفس وقواها ، فالنفس خير ، والقوى الحيوانية والنباتية شر فيحدث نزاع بين الخير والشر ، وهو ما قصد به الله تعالى في قوله ﴿ ومن شر حاسد إذا حسد ﴾ كما يوجد نزاع آخر بين قوتي الخير والشر في الوجود ، وهو الإنسان متمثلاً في الخير وابليس الممثل للشر ، وهو نزاع أزلي منذ بدء الخليفة ، فالنفس تنازع قوى الشر في داخلها والمقصود بها الجسد ، وتنازع قوى الشر في الخارج والمقصود به الشيطان وهو ما يقصده عندما يذكر قوله تعالى ﴿ ومن شر الوسواس الخناس ﴾ .

(32) ابن سينا : المرجع السابق ص 27 .
(33) ابن سينا : المرجع السابق ص 27 .
(34) ابن سينا : المرجع السابق ص 28 .

ويربط ابن سينا بين أنواع الشر الداخلية بسبب الجسد الإنساني، بأنواع الشر الخارجية المتعلقة بوجود الشيطان في عبارة يذكرها في « حي بن يقظان » عندما يقول : « فإن للشيطان قرنين ، قرن يطير وقرن يسير ، والأمة السيارة منها قبيلتان ، قبيلة في خلق السباع ، وقبيلة في خلق البهائم وبينهما شجار قائم وهما جميعاً ذات اليسار من المشرق ، واما الشياطين التي تطير فإن نواحيها ذات اليمين من المشرق لا تنحصر في جنس من الخلق ، بل يكاد يختص كل شخص منها بصفة نادرة[35] ، فهو هنا يربط بين الشيطان ويقربه إلى أن يكون متمثلاً في وجود البدن ويصف له قرنين أو ذراعين يصيبان الإنسان بالشر وهما القوة المدركة التي تطير ، والقوة المحركة التي تسير ويقصد بهما القوة الغضبية والقوة الشهوانية، ويرى أن بينهما تجاذباً وتمانعاً معاً في مرتبة سفلية ويدل على هذا وضعه لهما في ناحية المشرق واليسار ، وهذا دليل على خسة ترتيبهما بالنسبة إلى النفس والقوة المدركة التي هي العقل اللتين هما عنده خير .

فمصدر الشر كما يحدده ابن سينا هو القوى الحيوانية والنباتية وعلائق البدن[36] والطريق للخلاص من هده الشرور يكون بالأعراض عن ذلك البدن ، وما أعظم لذتها بمفارقته وان كانت تفارقه بالذات ، وبالعرض بجميع الحالات ، رزقنا الله التجرد التام[37] فطريق الوصول إلى خير النفس هو البعد عن البدن والاعراض عنه ، وهو ما سوف نتناوله أكثر من خلال الفصل الأخير ، عندما نعرض لطريقة وصول الإنسان إلى السعادة الحقة التي هي خيره الخاص .

فالقضاء من الله سبحانه وتعالى هو الوضع الأول البسيط ، والتقدير هو ما يتوجه إليه القضاء على التدريج ، كأنه موجب اجتماعات من الأمور البسيطة التي تنسب من حيث هي بسيطة إلى القضاء والأمر الإلهي الأول[38] ، فإذا كان كل شيء يوجد أولاً في القضاء بأسبابه ثم يحدث في العالم بالقدر ، فما هو تعليل ابن سينا للدعاء ، ذلك أن الدعاء يحدث في القدر ، وهل يغير الدعاء ما جاء في القضاء السابق ؟

يجيب ابن سينا عن ذلك انه لا يصح أن يكون الباري ينفعل عن الدعاء ، بل ان كان

(35) ابن سينا : حي بن يقظان ص 49 ، 50 .

(36) ابن سينا : تفسير المعوذة الأولى ص 29 .

(37) ابن سينا : المرجع السابق نفس الصفحة .

(38) ابن سينا : النجاة ص 302 .

الأمر المدعو له هو في معلومه ، كان الدعاء مستجاباً ، وان لم يكن مستجاباً ، لكنه ربما كان في معلومه أن يكون سبب ذلك الأمر الدعاء . فابن سينا يرى اذن ان الدعاء لا يغير ما قد يكون في القضاء الإلهي ، من خير أو شر ، بل انه ربما كان معلوماً سابقاً ان ما يصيب الإنسان من خير هو ما سوف يدعو به من دعاء ، إذن فالسبب في الدعاء والدعاء نفسه موجود من قبل ومعلوم في القضاء الإلهي ، ولا يغير الدعاء الحادث عما هو سابق في علمه تعالى ولا يصح القول بأن ﴿ السماويات تنفعل من الأرضية ﴾[39] ، لأننا معلومات والله سبحانه هو العلة والسبب في وجودنا ، والمعلول لا يفعل في العلة البتة ، وإنما سبب الدعاء من هناك ، والله تعالى يبعثنا على الدعاء ، فالباري لا يصح أن ينفعل عن الدعاء بل ان كان الأمر المدعو له هو في معلومه كان الدعاء مستجاباً ، وان لم يكن مستجاباً ، لكنه ربما كان في معلومه أن يكون سبب ذلك الأمر الدعاء[40] .

فإذا كان هذا رأي ابن سينا في القضاء والقدر ، وان كله معلوم لله تعالى من قبل الوجود ، فما علاقة هذا القضاء بأفعال الإنسان وما يتضمنه من خيرات وشرور هل هي من فعله حقاً ، أم أن هذه الأفعال معلومة من قبل في القضاء وأن ما يقوم به الإنسان من أفعال تنسب إليه على المجاز ؟

---

(39) ابن سينا : التعليقات ص 47 .

(40) ابن سينا : المرجع السابق ص 150 .

الفصل الثاني

علاقة قضاء الله تعالى وقدره بما يفعله الإنسان من خير وشر

تمهيد

سبق أن ذكرنا ان كل ما في العالم بقضاء الله وقدره ، فالجزئيات الموجودة تجرى على حسب أسباب معروفة ، وتابعة لما يوجد في العالم من نظام ، ومن هذه الجزئيات هي أفعال الإنسان التي منها ما هو خير وما هو شر ، بل أن الجسم المقدر للإنسان وهو سبب ما يحدث له من شرور هو بقضاء الله وقدره تعالى .

فإذا كانت أفعاله للشر هي بقضاء الله وقدره ، أي انها تجري على حسب النظام السابق المعلوم لله تعالى ، فأين حرية الإنسان في هذا النظام المحكم بأسبابه ومسبباته ؟ وكيف نفسر ما يصدر عنه من الخير والشر ، وهو معلوم من قبل عند الله ، وكيف فسر ابن سينا قدرة الإنسان بناء على ذلك العلم ؟ .

لقد كانت هذه المشكلة مثار نزاع بين المعتزلة والأشاعرة ، فأحدهما يقول بالحرية المطلقة للإنسان ، والآخر يقول أن حرية الإنسان محدودة فيما يتيحه الله تعالى له من فعله ، وان الفعل لله في الأصل ، ويقال على الإنسان فاعل بالمجاز وليس على الحقيقة ، فما رأي ابن سينا في هذا وما علاقة هذا بالخير والشر عنده ؟

أولاً : موقف ابن سينا من آراء السابقين في أفعال الإنسان

لكي نوضح رأي ابن سينا في أفعال الإنسان هل هي باختياره وإرادته وحريته ، ليكون ما يصدر عنه من خير وشر راجعاً إليه ، أم انه مجبر عليه فتكون أفعاله بقدر الله

وقضائه ، لكي نصل إلى رأيه في ذلك لا بد أن نعرض أولاً لتحديده للقدرة والإرادة والاختيار بين الله تعالى والإنسان ، لنعرف حدود كل منهما ، وهل إرادة الله تعالى واختياره غير إرادة العبد ، واختياره ، أم أن إرادته تعالى تسير إرادة العبد ، فيكون ما يقوم به العبد من شرور أو خيرات لا تنسب إليه على الحقيقة ، وإنما على المجاز ، لأن الفاعل والمختار من له إرادة وقدرة حقيقية وهو الله تعالى .

يبدأ ابن سينا حديثه بتحديد معنى القدرة ، فيرى أن القدرة هي « أن يكون الفعل متعلقاً بمشيئة من غير أن يعتبر معها شيء آخر »[1] .

اما عن الفرق بين قدرته تعالى وقدرة الإنسان ، فهما مختلفان ، ذلك أن القدرة فيه عن علمه ، وعلمه هو العلم بنظام الخير ، على ذلك فالقدرة فيه تكون خيراً ، أما القدرة فينا لا تكون إلا عند المبدأ المحرك ، أي لا توجد إلا عندما نبدأ في تحريك الأعضاء للعمل ، فتكون فينا بالقوة ، أما عند الله تعالى فهي خالية عن القوة والامكان ، وبناء على هذا أيضاً فهي خالية عن الشر .

ولما كانت قدرتنا بالقوة كان من المحال أن يصدر عن قدرتنا شيء ما لم يرجحه مرجح ، فإن القدرة لنا على الضدين فلو كان يصح القدرة فينا ويصح عنها الفعل ، لصح صدور فعلين معاً عن الإنسان في حالة واحدة .

ويخالف ابن سينا في رأيه عن القدرة الإلهية رأي المعتزلة ، لأن معنى القادر عندهم هو ما يجوز أن يصدر عنه الفعل[2] اما ما يقصده ابن سينا من أن الله قادر بالفعل فذلك ان قدرته علمه ، فهو من حيث هو قادر عالم ، أي علمه سبب لصدور الفعل عنه ، وليست قدرته بسبب داع يدعوه إليه فقدرته علمه[3] .

والقدرة عند ابن سينا تتعلق بالمشيئة ، ولذا فهو ينقد السابقين عليه في أن المشهور عندهم أن القادر ، هو من إذا شاء فعل ، وإذا لم يشأ لم يفعل[4] ، ومعناه عندهم ان يفعل بسبب داع يدعوه إليه ، وانه يفعل إذا كان هناك سبب مرجح لفعله وهذا القول فيما يرى ابن سينا لا يخلو من القول بالقوة ، فلا يكون الباري حينئذ قادراً

---

(1) ابن سينا : التعليقات ص 19 .
(2) المرجع السابق ص 53 .
(3) المرجع السابق ص 53 .
(4) الخياط : الانتصار ص 43 .

بالفعل ، فهم يرون ان الله لا يريد شيئاً قط ، ولا يفعله ، وهو مع ذلك قادر على فعله مثل الظلم[5] فالله على الرغم من انه لا يفعل الظلم عند المعتزلة ، الا انه قادر عليه ، فهو يشاء دائماً ما هو خير وحق ، فذلك لا يمنع أنه لو لم يشأ لم يكن .

ويرى ابن سينا من قول المعتزلة « بأن الله إذا شاء فعل » ، انهم جعلوا من القدرة قضية شرطية تتمثل في قولهم « إذا شاء فعل ، وإذا لم يشأ لم يفعل » ويرى أن ليس بالضرورة أن تكون هذه القضية قضية صحيحة ، لأنها قضية شرطية ، والشرطية لا يتعلق بصحتها أن يكون جزآها صادقين . . . فإذن ليس يلزم من قولنا ان شاء فعل أنه يشاء ، حتى تصح هذه القضية ، ذلك ان مشيئة الأول تستحيل أن تكون بالامكان ، إذ ليس هناك دواع مختلفة ولا قسر ولا قهر ، بل هناك وجوب فقط ، فهو يفعل إذا شاء ، وإذا فعل فقد شاء ، وإذا لم يفعل ، فإنه لم يشأ ليتم الفعل والقدرة[6] ، اما المشيئة فينا فبالامكان[7] .

ويفسر ابن سينا معنى أن تكون المشيئة في الإنسان بالامكان ان « القدرة فينا تارة تكون في النفس ، وتارة في الأعضاء ، والقدرة في النفس هي على المشيئة وفي الأعضاء على التحريك »[8] والقدرة والمشيئة تكونان بالقوة في الماديات ، والأول فعل ، وكذلك العقول الفعالة فهي مثل الأول في القدرة ، ذلك لأنها ليست تطلب خيراً مظنوناً ، بل خيراً حقيقياً[9] .

وعند ابن سينا نجد أن القدرة الإنسانية تحتاج إلى قوة محركة لترجح أحد الطرفين على الآخر وهذا المرجح هو تقدير الله ، فلا بد في قدرتنا من وارد علينا من خارج ، ويكون ذلك الواردُ هو المعين للفعل ، ويكون بالتقدير من الله تعالى ، فيكون ذلك التقدير يسوق ذلك المعنى ، والوارد علينا من خارج كالدواعي والإرادة من القسر وغيره ، ولا تخلو قدرتنا من امكان ، « فتكون أفعالنا كلها بتقدير ، وتكون أفعالنا كلها بالخير »[10] .

---

(5) ابن سينا : الهداية ص 271 .
(6) ابن سينا : التعليقات ص 20 .
(7) المرجع السابق ص 20 .
(8) المرجع السابق ص 51 .
(9) المرجع السابق ص 51 .
(10) ابن سينا : المرجع السابق ص 20 .

ثانياً : علاقة الفعل الإنساني بالخير والشر

يرى ابن سينا أن أفعالنا إذا كانت على حسب ما هي مقدرة عند الله فهي أفعال تتجه إلى الخير ، أما إذا خالفنا هذا التقدير، فهنا يدخل الشر ، فإذا التزم الإنسان في فعله الأسباب الصحيحة الموضوعة في نظام العالم ، والمراد بها صلاحه ، أدى هذا إلى خيرية الأفعال ، اما إذا خالفت نظامها صارت أفعاله شروراً .

فالشر الناتج من أفعال الإنسان ليس بقدرة الله ، وإنما ناتج عن الإنسان غير المتابع لما في القضاء من نظام وخير ، وهنا يصح قول ابن سينا « ان الشرور تنسب إلى الأشخاص ، فالشر الجزئي والخير الجزئي الذي يوجد في ظاهر الأمر إنما يوصف بالإضافة إلى أشخاص معينة »[11] أو كما سبق أن ذكره أن الشر ينسب إلى الأشخاص والأزمان والطبائع .

وترتبط الأفعال عند ابن سينا بالقدرة والإرادة ، والقادر هو الذي يصدر منه الفعل على وفق الإرادة ، وهو الذي ان شاء فعل ، وان لم يشأ لم يفعل ، ولا يلزم من هذا انه لا بد أن تكون مشيئة الله وإرادته مختلفة حتى يشاء تارة ، ولا يشاء أخرى ، لأن اختلاف الإرادات لاختلاف الأغراض ـ وقد سبق أن ذكرنا أن فعل الله ليس لغرض ـ ، فإذن « مشيئته وإرادته متحدة . . فهو علم نظام الخير على الوجه الأبلغ والأكمل ، فلا تتغير إرادته ومشيئته »[12] .

اما عند الإنسان فالقدرة « تحتاج إلى إرادة متجددة منبعثة من قوة شوقية تتحرك منهما معاً القوة المحركة »[13] ، فهذه الإرادة ـ عند الإنسان ـ كالقدرة ليست فينا ، بل خارجة عنا ، واردة علينا من خارج ، فذلك أن جميع ما يكون لنا من إرادة ومشيئة وفعل وادراك عقلي وحركة ، تكون بالقوة لا بالفعل ، ويحتاج إلى سبب معين ـ وهو الله كما سبق أن ذكرنا في القدرة ـ يخرج أحد الطرفين إلى الفعل ، ويكون سوق ذلك المعين المخصص بالتقديرات ، فتكون جميع أفعالنا بقدر[14] ذلك ان القوة المحركة سابقة للإرادة ، وهذه القوة المحركة من الله تعالى فيقول ابن سينا « لا تنهض فيك إرادة إلا وقد تمثل قبلها في وهمك صورة شخصت بسببها منك همة

---

(11) ابن سينا : ابطال أحكام النجوم ص 54 .

(12) ابن سينا : الرسالة العرشية ص 11 .

(13) ابن سينا : الشفاء ، الالهيات م 8 ف 7 ص 367 .

(14) ابن سينا : التعليقات ص 22 .

توجهت بك إلى قبلة »[15] فالإرادة في الإنسان لا تصلح إلا بما أعطاه الله من قوة .

كما يذهب ابن سينا إلى انه لكي يتم لنا فعل عن إرادة ، لا بد من اتساق إرادتنا مع الأسباب الخارجة عنا والمحيطة بنا ، وفي هذا يتشابه ابن سينا مع الأشاعرة ، ولذا ينقد رأي المعتزلة ، القائلين بأن من يقول بوجود إرادة الله مع إرادة الإنسان فإن هذا يؤدي إلى القول بأن إرادة الله تعالى قد حلت في قدرة الإنسان ، إلا أن ابن سينا يرى خطأ مذهبهم ، ويرى ان القول بأن إرادة الخالق حلت قدرته[16] هو وهم من المعتزلة .

ثم يفرق ابن سينا بين إرادة العبد وإرادة الباري ، في أن الإرادة تكون لنا بعد أن نتصور الشيء الملائم ، فننفعل عنه ، أي نلتذ به ، فتنبعث منا إرادة أو شهوة ، ثم تنبعث منا إرادة أخرى لتحصله فتكون الإرادة واردة علينا من خارج ، ويكون لها سبب ، اما إرادة الباري فلا تكون له بسبب ، لانه لا ينفعل عن شيء ولا يكون له غرض في شيء ، بل يكون السبب في إرادته ذاته ، ولا يكون فيه امكان إرادة ولا امكان مشيئة[17] .

فهناك إذن إرادتان يسلم بهما ابن سينا ، إرادة العبد ، التي تدخل في عداد الأسباب العامة وقد يصرفها صارف ، وفوق إرادة العبد إرادة الله التي صدر عنها الكون على أحسن نظام وكمال ، فكيف وفق ابن سينا إذن بين هاتين الإرادتين ؟

يسلك ابن سينا نفس الاتجاه الذي سبق أن سلكه الفارابي في هذا المجال ، وهو رد الأشياء إلى العناية الإلهية التي أوجدت الكون على أحسن نظام ، ورسمت لكل كائن طريقاً يسير فيه بمحض اختياره وإرادته ، في حدود السنن الكونية .

فالإنسان ما هو إلا واحد من هذه الكائنات ، يتحرك بقدرته ويتصرف بإرادته دون خروج على النظام العام ، وهذا النظام هو ما يسميه بالقضاء ، « فما يوجد هو إرادة الله تعالى ، وما ينسب للإنسان من إرادة إلا بالاسم »[18] .

---

(15) ابن سينا : رسالة في القضاء والقدر ص 56 .

(16) ابن سينا : المرجع السابق ص 58 .

(17) ابن سينا : التعليقات ص 22 .

(18) ابن سينا : رسالة القضاء والقدر ص 58 ، وهذا الرأي من ابن سينا يتفق مع رأي الأشاعرة ، وهو في هذه الرسالة يقف موقف مجادلة بين ثلاث شخصيات الأولى تمثل رأي المعتزلة ، وهي لإنسان يؤمن بالحرية الإنسانية ، ويقول بالاختيار ، فيرى ان الإنسان حر في أفعاله ، والدليل على ذلك ما يعرف بالوعد المرغوب والوعيد المرهوب ص 50 ، اما الشخصية الثانية فهي تمثل موقف الأشاعرة من أن الإنسان لا =

وبناء على هذا يعتقد ابن سينا ان كل أفعالنا بتدبير الله ، ونحن مخيرون عليه ، لأن كل فعل لنا ، وكل إرادة ، وكل تدبير ، لما كان حادثاً كان سببه الحركة ، وتلك الحركة حركة إلى أن ينتهي إلى الحركة الأولى ، فإذن « كل أفعالنا وإرادتنا وتدابيرنا بقدر ونحن مخيرون عليه »(19) .

فالنفس مكرهة على دخول البدن ، مكرهة على فراقه ، فابن سينا يعتبر ان هبوط الروح من عالم الأرواح لم يكن برضاها ، ولكنها أجبرت على ذلك ، وانها بعد وصولها في الجسد فانها قد تكره فراقه ، فإذا شعرت انها مفارقة فجعت ، وفي ذلك يقول :

وصلت على كره إليك وربما كرهت فراقك وهي ذات تفجع(20)

كما ان النفس لم تخلق العوائق التي تصدها عن الترقي في معارج الكمال ، وان التفاوت بين مقادير النفوس لا شك فيه ، فلا حيلة للنفس الإنسانية في تقديرها ، ولا حيلة لها في رزقها لانه مقسوم ومحدد لها .

ثالثاً : الإنسان مجبر على فعل الخير والشر .

الإنسان مجبر ليس له حرية أو إرادة ، والسبب في ذلك ما يرى ابن سينا ان « إرادتك موجبة ، وأفعالك نتائج وأقرب ما يساعد عليه من هواك انها ان لم تكن موجبة فهي كالموجبة ، ولولا أن الاجبار ينطبق على معنى من الحمل المستكره لقضيت عليك بانك مجبر ، فان لم تكن مجبراً فكمجبر »(21) .

فيذهب ابن سينا إلى أن الإنسان ليس مختاراً بالفعل . ويدلل على ذلك ان « المختار في العرف هو ما يكون بالقوة ، ويحتاج إلى مرجح يخرج اختياره إلى الفعل ، فما داع يدعوه إلى ذلك من ذاته أو من خارج ، فيكون الإنسان بناء على ذلك مختاراً في حكم مضطر »(22) .

= إرادة له ، وانه مجبر على أفعاله فإن لم تكن مجبراً فكمجبر ص 60 ، والشخصية الثالثة هي شخصية حي بن يقظان ، وهو فيها يعبر عن آرائه الخاصة .

(19) ابن سينا : التلعيقات ص 131 .

(20) ابن سينا : القصيدة المزدوجة ضمن كتاب منطق المشرقيين نشرة المكتبة السلفية ص 4 ، ابن أبي أصيبعة : عيون الأنباء من طبقات الأطباء جـ 3 ص 15 .

(21) ابن سينا : رسالة القضاء والقدر ص 59 ، 60 .

(22) ابن سينا : التعليقات ص 51 .

ويشرح ابن سينا هذا المعنى بقوله بأن « المختار منا لا يخلو في اختياره من داع يدعوه إلى فعل ذلك ، فإن كان الداعي الذي هو الغاية موافقاً لا قوى القوى فينا قيل فلاناً مختار فيما يفعله »[23] وفي حالة أخرى لا يوافقنا منها ذلك الداعي فيكون صدور الفعل منا على سبيل الاكراه .

فالمختار بالحقيقة هو الذي لا يدعوه داع إلى فعل ما يفعله والمختار بالحقيقة هو الله تعالى لانه لم يدعه داع إلى ذلك غير ذاته وخيريته ، وهو لم يكن مختاراً بالقوة ثم صار مختاراً بالفعل ، بل لم يزل مختاراً بالفعل ومعناه انه لم يختر غير ما فعله ، وإنما فعله لذاته وخيريته لذاته لا لداع آخر .

ويعتقد ابن سينا ان الأول لما كان هو الخير كان صدور الأشياء عنه صدور ما لو صدر عن غيره ، كان طلبه فيه الخير ، فلما لم يختلف فيه الغاية والفاعل كان صدور هذه الأشياء عنه ، لا لغاية خارجة عن ذاته ، كان بالحقيقة هو المختار[24] . وليس الأمر كذلك في الإنسان ، وعليه فالإنسان ليس مختاراً في فعل الخير أو الشر ، فالأفعال الاختيارية لا تصح إلا في الأول وحده .

اما الإنسان فلا يصح فيه الاختيار الحقيقي وسببه ان الإنسان عنده له قوتان قوة تطلب خلاف ما تجبر عليه ، وقوة تحاول ضد ذلك ، والأول ليس فيه ذها لأن صدور الأشياء عن ذاته هو بحسب خيريته ، وتلك الأشياء غير منافية لذاته فلا يكون هناك تنازع بين الإرادة والاختيار عند الأول .

وهنا يخالف ابن سينا المعتزلة في قولهم ان « الاختيار بالداعي يكون اضطراراً »[25] ، كما أنهم رأوا انهم إذا أثبتوا له أحوالاً مثل الأفعال الإنسانية والقدرة والإرادة الإنسانية كان نقصاً له ، ولم يعلموا ان هذه الأحوال التي لنا هي نقصانات ، ولم يعرفوا أيضاً الكمال الحقيقي بل ذهبوا إلى أن الاختيار للعبد دونا عن الله تعالى فقالوا « انها للكاسب دون المدبر »[26] ويرى ابن سينا خطأ مذهبهم هذا ، لانهم يطلقون على الله صفة المجبر والمكره على فعل الخير وربما ما دفع بالمعتزلة إلى هذا القول ، ما يشاهدونه من صدور شرور عن الأفعال الإنسانية ، فإذا قيل ان هذه الأفعال

---

(23) ابن سينا : المرجع السابق ، نفس الصفحة .
(24) ابن سينا : المرجع السابق ص 52 .
(25) ابن سينا : المرجع السابق ص 53 .
(26) ابن سينا : رسالة القضاء والقدر ص 50 .

ليست للإنسان ، بل الله فاعلها فمعنى ذلك ان ما يصدر عن هذه الأفعال من شرور فهو منسوب إلى الله تعالى لذا فهم يقصرون أفعال الإنسان على اختياره وحريته ، وعن هذا الرأي يذكر لهم ابن سينا رأي أحدهم فيقول « ورفيقي كما تعرفونه من تجافيه عن أفعالنا يبرزخ بينه وبين أعمالنا ، ويقصر ما يفعله ، ويؤثر عن اختيارنا ، لا يضرب عروقه في بقعة القضاء ولا يسقيها من شراب القدر »[27] .

اما عند ابن سينا ، فأفعال الإنسان من خير وشر فهي راجعة إلى التدبير والتقدير ، والنظام المقرر سابقاً للعالم ، لانه لا يجوز أن يكون الإنسان مبتدئاً فعلاً من الأفعال من غير استناد إلى الأسباب الخارجة التي ليست باختياره ، وتستند تلك الأسباب إلى التقدير ، والتقدير يستند إلى القضاء ، والقضاء ينبعث عن الأمر الإلهي ، والعلم الإلهي ، فكل شيء بقدر « فإن ظن ظان انه يفعل ما يريد ويختار ما يشاء ، استكشف عن اختياره ، هل هو حادث فيه ، بعد ما لم يكن ، أو غير حادث فيه فإن كان غير حادث فيه ، لزم أن يصحبه ذلك الاختيار ، ولزم القول بأن اختياره غير مقضي فيه من غيره ، وان كان حادثاً ، فلكل حادث محدث ، فيكون اختياره عن سبب اقتضاه محدث أحدثه ، واما أن يكون هو أو غيره ، فإن كان هو نفسه ، فلا يخلو اما أن يكون إيجاده للاختيار بالاختيار وهذا تسلسل إلى غير نهاية ، أو يكون وجود الاختيار فيه ، لا باختياره ، فيكون محمولاً على ذلك الاختيار من غيره ، وينتهي إلى الأسباب الخارجة عنه ، التي ليست باختياره ، فينتهي إلى الاختيار الأزلي ، الذي أوجب الكل على ما هو عليه فانه وان انتهى إلى اختيار حادث عاد من الرأس إلى الإرادة الأزلية[28] .

فالإنسان ليس مجبراً فقط في أفعاله ، بل ان حركة نفسه فيما يعتقد ابن سينا هي أيضاً حركة اضطرارية ، ويشبهها بالحركة الطبيعية ، بأنها مضطرة ، وحركاتها تسخيرية ، وان الفرق بينها وبين الطبيعة أن « النفس تشعر بأغراضها والطبيعة لا تشعر بأغراضها »[29] . فالأفعال الإنسانية فيما يذهب ابن سينا هي أقرب إلى الأفعال الطبيعية التي ليس لها اختيار ، وان كان ما يفرقها عن أفعال الإنسان ان الطبيعة جامدة لا تشعر بما يصدر عنها من أفعال والإنسان يشعر بأفعاله .

---

(27) ابن سينا : المرجع السابق ص 44 .

(28) ابن سينا : رسالة في القوى الإنسانية ص 45 ، 46 .

(29) ابن سينا : التعليقات ص 53 .

وفي هذا يردد ابن سينا قول الله تعالى ﴿ خلقت هؤلاء للنار ولا أبالي وخلقت هؤلاء للجنة ولا أبالي وكل ميسر لما خلق له ﴾[30] ، أو كما يذكر في عبارة أخرى يقول فيها : ﴿ اعملوا فكل ميسر لما خلق له ﴾ ويستشهد بهذه العبارة في العديد من كتبه ليبين بها أن الإنسان مسير ، وليس مخيراً فالاختيار الحقيقي لله تعالى ، ذلك ان اختيـاره تعالى للخير . « فالأفعـال الاختياريـة في الحقيقة لا تصـح إلا في الأول وحده »[31] .

فالخير منتشر في الوجود وهو عام ، وكذلك الفيض الإلهي عام من غير تجل ولا تخصيص ، فإذا عجز الناس بعد ذلك عن تلقي الخير الفائض أو تفاوتوا في تلقيه فذلك راجع ـ فيما يرى ابن سينا ـ إلى نقص فيهم وقصور في قابليتهم .

وابن سينا بهذا القول قد أصاب هدفين : فهو دافع عن العدالة الإلهية في انها لا تدفع الإنسان إلى فعل الشر ثم تحاسبه عليه ، وفي ذات الوقت أثبت للإنسـان الحرية في اختيار أفعاله ، وحمله مسئوليتها ، بل انه رفع من معنويات الإنسـان ، وبعث في نفسه الأمل لانه إذا كان نظام العالم على هذا النحو ، فلماذا اليأس ، لا جرم في أن عالمنا ناقص ، ولكن الإنسان بالعلم والإرادة قادر على التخلص من هذا النقص ليكون أكثر استعداداً لتقبل الفيض الإلهي وتمثل هذا الخير وهو ما سنعرضه في فصل السعادة .

فالقضاء الإلهي كله خير وللإنسان فيه حدود يجب أن يلتزم بها في قدره فإذا كان فعله في حدود القدر المسموح له كان فعله على الخير ، اما إذا ابتعد عن هذا القدر كان فعله شر واستحق العقاب على هذا الشر .

فهل يقال حينئذ ان العقاب شر ، وان الثواب خير ، أم ان كلاهما خير ؟ هذا ما سنعرفه عند عرض رأيه في الثواب والعقاب .

---

(30) ابن سينا : الشفاء م 9 ف 6 ص 442 ، رسالة القضاء والقدر ص 68 ، وأيضاً النجاة ث 290 ، وفي هذا القول يتشابه ابن سينا مع اخوان الصفـا في قولهم « ان ليس أحـد من المخلوقين بقادر على شيء من الأشياء ، ولا عمل من الأعمال إلا ما قدره الله تعالى ، وقواه ويسره له أنظر رسائل اخوان الصفا جـ 4 ص 35 وكذلك يتشابه مع قولهم (كل ميسر لما خلق له) ص 36 .

(31) ابن سينا : التعليقات ص 53 .

الفصل الثالث

الثواب والعقاب وعلاقته بالخير والشر

تمهيد

بعد أن يوضح ابن سينا أن الإنسان يتصرف في حدود الأسباب التي هي موجودة مسبقاً عند الله تعالى ، فهو يتصرف بما يوجبه القضاء ، وهو علم الله السابق ، فليس للإنسان حرية في الخروج عن هذا النظام السابق ، فهو مجبر في صورة مختار ، فكل شيء مقدر للإنسان ، فإذا كان الإنسان في فعله لا يخرج عن قدره ، وأفعاله صادرة على سبيل الوجوب ، فلم يعاقب ؟ وهل يعاقب على أفعال هو مجبر عليها ؟ وأليس العقاب هو شر بالنسبة للإنسان ؟ وكيف يصدر العقاب الذي هو شر عن الله الذي هو خير ؟ هذا ما سنتبينه عند عرض رأي ابن سينا في الثواب والعقاب ، وكذلك عرض موقفه من السابقين عليه في هذا الموضوع .

أولاً : رأي ابن سينا في الثواب والعقاب وعلاقته بالخير والشر

1 ـ تعريف الثواب والعقاب :

يبدأ ابن سينا الحديث عن موضوع الثواب والعقاب بأن يقدم تعريفاً لهما ، فيرى ان « الثواب هو البقاء في العناية الإلهية[1] وهو حصول استكمال النفس لكمالها الذي تتشوقه ، والعقاب تعريض النفس الغير المستكملة لأن تستكمل ، ويلحقها في

(1) ابن سينا : رسالة في اثبات النبوات ص 84 ، وأيضاً محمد كاظم : ابن سينا ص 154 .

ذلك أذى من قبل جهلها ونقصانها ، « والحال في ذلك شبيهه بالحال في المريض إذا عولج بما يكرهه ليعقبه ذلك صحة »[2] .

ويرى ابن سينا أن المقصود بالعقاب والثواب هو الإنسان فقط ذلك أن البهائم مهملة عن الخطاب ، مسلمة من الحساب والعقاب والثواب ، واما « الإنسان فمخاطب ، مثاب معاقب لامتثال الأوامر والنواهي الشرعية والعقلية »[3] .

2 ـ العقاب حتمي لتخليص النفس من شرورها :

يرى ابن سينا أن العقاب هو أمر حتمي ، لانه ـ حسب تعريف العقاب ـ هو تعريض للنفس الناقصة لأن تستكمل فهو ضروري وحتمي للنفس الناقصة ويمثله بأنه « كالمرض للبدن على نهمه ، فهو لازم من لوازم ما ساقت إليه الأحوال الماضية التي لم يكن من وقوعها بد ، ولا من وقوع ما يتبعها »[4] فالعقاب هو نتيجة لما قامت به النفس من شرور ، وهو يخلصها مما لحقها من شرور لتصح وتصبح نفساً نقية صافية .

فالعقاب لازم من لوازم فعل الإنسان ، مثال ذلك ان الإنسان لما احتاج إلى تناول الغذاء ، ويبقى عند كل هضمة لطخة من الفضلات يجتمع في بدن الإنسان لطخات هي فضلات من هضوم كثيرة ردية حتى إذا أثرت الحرارة الغريبة فيها اشتعلت وحدثت الحمى ، فكذلك العقاب فإن الإنسان إذا فعل أفعالاً ردية ، تنتقش في النفس بحسب كل فعل ملكة ردية ، ويجتمع على مرور الأيام ملكات متعددة ، تبقى ما دامت متعلقة بالبدن ، وإذا فارقت البدن تأذت بها تأذياً عظيماً ، فالعقاب هو لازم للأفعال المذمومة ، وارد على النفس منها لا من الخارج فهي نار الله الموقدة التي تتطلع على الأفئدة .

3 ـ كيف صدرت العقوبة التي هي شر من الله الذي هو خير ؟

يرى ابن سينا ان ما صدر عن الله تعالى في البداية هو الخير ، لانه قد جعل للنفس كمالاً معيناً مخصصاً لها ، حين كانت لا تزال في العلم الإلهي ، وعند وجودها في هذا العلم كلفها بما هي مستعدة له ، ولكن هذا الكمال لا تستطيع

---

(2) ابن سينا : التعليقات ص 114 ، وأيضاً انعام الجندي : دراسات في الفلسفة ص 133 .
(3) ابن سينا : رسالة في ماهية الصلاة ص 2 .
(4) ابن سينا : الإشارات ن 7 ف 27 ص 742 وأيضاً دي بور : تاريخ الفلسفة في الإسلام ص 187 .

الحصول عليه إلا عندما يكون لديها استعدادات تحصل من أفعالها ، لكن النفوس لا تستطيع أن تحصل على هذا الكمال بسهولة ، لأن فيها نزاعا بين القوى العقلية التي هي خيرها وكمالها ، وبين قوى الشر المتمثلة في القوى الغضبية والشهوية ، لـذا وجب على الإنسان أن يقاومها للحصول على كماله الذي هي خيره ، ولذا يساعده الله تعالى بالتخويف من العقاب ، فالعقاب ليس إذن شراً بل هو خير ، فصدوره عن الله هو صدور للخير وليس صدوراً للشر .

فالتخويف من العقاب هو خير ولازم ، « فوجب أن يكون التخويف موجوداً في الأسباب التي تثبت فتنفع في الأكثر »[5] . لذا كان التخويف والعقـاب الصادر ان عن الله هو من فعله للخير .

ويرى ابن سينا أن الخير سابق على الشر في العقاب ، وأن التخويف سابق في التقدير على العقاب ، أي انه تعالى أنذر الإنسان أولاً بالعقاب[6] فإذا فعل الشر بعد ذلك لزمـه العقاب فـالتخويف متقـدم في التقديـر على العقاب ، ولا محـذور منه أصلاً[7] .

كما أن من إفاضة الخير من الله تعالى عند ابن سينا ، انه أرسل الأنبياء والرسل لأن التكليف احتاج إلى شارع وحافظ ، فلذا وجب على النفس أن تلتزم بصدور الخير الذي جاء به الرسل محددين له مكلفين الإنسان به ، فالتكليف على الرغم من انه يجب أن يكون عقلياً سابقاً على الرسل ، الا انه من الرحمة الإلهية ان أرسل الرسل لارشاد الإنسان إلى الخير .

ويعتقد ابن سينا ان العقاب هو خير ، لانه شيء عادل للنفس ، وهو نتيجـة لفعلهـا وعدم التـزامها بـالحدود المصـرح لها بـه ، والـذي حـدده لـهـا الـرسـل والمشرعون ، والعقاب يكون على شيء باق بعد الموت ، وهو لا محـالة معتـرف بذنوب وأفعال يستحق عليها العقاب ، وهو مع ذلك معترف بحاكم عادل يعاقب على

---

(5) ابن سينـا : الإشارات ن 7 ف 27 ص 743 ، وأيضـاً قطب الـدين الرازي : شـرح الإشارات المعروف بالمحاكمات ص 453 .

(6) الرازي : المرجع السابق ص 454 ، ولعل القول بأن التقدير سابق على العقاب مأخوذ من الآية القرآنية « انا عرضنا الأمانة على السموات والأرض والجبال فأبين أن يحملنها وأشفقن منها وحملها الإنسان » الأحزاب : آية ٧٢ وهذا يعني أن الله عرض أمر الأمانة والتكليف على الأرض والجبال ، مع ما ينتج عن هذا التكليف من عقاب فرفضوها ورضي بهـا الإنسان ، فكان التخويف سابقاً على العقاب .

(7) الرازي : المرجع السابق ص 454 .

السيئات لا على الحسنات[8] ، ولذا « وجب على الإنسان أن يحترز من الذنب ويجتنبه »[9] فكأن العقاب دافعاً للإنسان على اجتناب الشر ، وهو « لازم عما ارتكبه من الأفعال المنهية عنها ولذا عاقبه الله تعالى على عصيانه »[10] .

ويعتقد ابن سينا انه من الخير أيضاً أن يصدق الله تعالى في عقابه ، فكان واجباً عليه إذا وعد بالثواب وتوعد بالعقاب أن يصدق في قوله ، لأن التصديق تأكيد للتخويف ، فالابقاء بذلك التخويف ، بتعذيب المجرم تأكيد للتخويف ومقتض لازدياد النفع فهو حسن وخير ، فإذا كان التخويف من الأفعال الخيرة لله تعالى ، فكذلك التصديق به « فإذا عرض من أسباب القدر ، أن عارض واحد مقتضى التخويف والاعتبار ، فركب الخطأ وأتى بالجريمة وجب التصديق لأجل الغرض العام »[11] ، وهذا ما يؤدي بنا إلى الخطوة التالية وهي أن العقوبة والتصديق بها من لوازم خير العالم وصلاح نظامه .

4 ـ **العقاب خير لانه يؤدى إلى خير العالم ونظامه :**

وقد يعترض البعض على ابن سينا بأن هذه العقوبة ليست خيراً بل هي شر وعذاب للمعاقب ، يجيب ابن سينا عن ذلك بأنه ربما يكون هذا شراً بالنسبة إلى الشخص المعذب ، ولكنه خير بالنسبة إلى الكثيرين من نوعه ، وهذا الشخص المعذب هو جزء أقلي والمهم هو المجموع الأكثري ، لذا يرى انه لا يلتفت لفت الجزئي لأجل الكلي ، كما لا يلتفت الجزء لأجل الكل فيقطع عضو يؤلم لأجل البدن بكليته يسلم[12] وهنا يكرر ابن سينا الفكرة التي سبق أن ذكرها في العناية بأن المقصود هو العناية بالكل وليس الوقوف بالعناية عند حد الجزئي فقط ، فالعقوبة وان كانت شراً بالقياس إلى الشخص المعذب لكنها سبب لكمالات باقي النفوس ، ولا يلتفت إلى ذلك الجزئي ، لأن ترك خير كثير من أجل شر يسير هو شر كثير ، فهو من جملة الخير الكثير الذي يلزمه شر قليل ، وعامة الناس تتفق على خيرية قطع العضو الفاسد لأجل سلامة البدن كله فكذلك تعذيب فرد ، فإنما هو عرض من أجل ذلك القصد الخير .

(8) ابن سينا : رسالة عدم الخوف من الموت ص 53 ، 54 .
(9) ابن سينا : المرجع السابق ص 54 .
(10) : قطب الدين والرازي : شرح الاشارات ص 452 .
(11) ابن سينا : الاشارات ن 7 ف 27 ص 743 .
(12) ابن سينا : المرجع السابق ص 744 .

ويضرب ابن سينا مثالاً آخر يثبت به خيرية العقوبة التي تؤدي إلى حفظ النظام وصلاح العالم فيقول ان « الشيء الواحد الجزئي الذي تتوافى إليه الأسباب ، وان كان مستنكراً في العقل كسرقة السارق ، وزنا الزاني ، لو لم يكن نظام العالم محفوظاً ، فإن الأسباب المؤدية إليه هي الأسباب في حفظ نظام العالم ، وهو كالضروري التابع لها ، والعقوبة التي تلحق الزاني الظالم إنما تقع عليهما لحفظ نظام الكل ، فانه ان لم يتوقع المكافأة ، أو لم يخف المكافأة على ظلمه وفعله الشر والقبيح ، لم يقلع عن فعله ولم ينزجر ، فلم يبق نظام الكل محفوظاً »(13) .

كما يذكر ابن سينا رأياً لأفلاطون في أن وجود العقوبة تؤدي إلى تقليل ما يصدر من شرور عن الإنسان ، لانه لو لم يكن عقاب لفعل كل إنسان ما يحلو له من شرور ، ولكن وجود العقاب يؤدي إلى التقليل من حدوث الشرور فلو أن « مائة جزء من الفساد كان يمكن وقوعها لولا النهي ، وإذا دخل النهي وقع خمسون جزءاً من الفساد ، ولو لم يكن نهي وقع مائة جزء »(14) ، كما ذهب أفلاطون إلى أن في عقاب الله للأشرار نفعاً لهم(15) فصدور العقوبات التي يظن العامة انها شر للمعاقب أو هي شر عن الله تعالى ، في الحقيقة خير للإنسان أولاً لانها تردعه وتدفعه إلى عمل الخير كما أنها تؤدي إلى صلاح العالم ونظامه .

ثانياً : نقد ابن سينا لرأي المعتزلة في أن الشر أكثر من الخير في الثواب والعقاب

1 ـ رأي المعتزلة في الثواب والعقاب :

يرى الأشعري أن المعتزلة في مسألة الثواب والعقاب اختلفوا على مقالتين الأولي « قول ابراهيم النظام وهو لا يكون الثواب إلا في الآخرة ، وإن ما يفعله الله سبحانه بالمؤمنين في الدنيا من المحبة ، والولاية ليس بثواب ، لانه إنما يفعله بهم ليزدادوا إيماناً بالشكر عليه »(16) وكذلك يذهب الخياط والشهرستاني في ذكر رأي « النظام » عن الثواب والعقاب انه « لا يوصف الباري تعالى على أن يزيد في عذاب أهل النار شيئاً ، ولا على أن ينقص منه شيئاً ، وكذلك لا ينقص من نعيم أهل

---

(13) ابن سينا : التعليقات ص 47 .

(14) ابن سينا : رسالة في سر القدر ص 3 .

(15) أفلاطون : محاورة الجمهورية ـ ترجمة فؤاد زكريا ص 70

(16) الأشعري : مقالات الإسلاميين ص 266 .

الجنة ، ولا أن يخرج أحداً من أهل الجنة ، وليس ذلك مقدوراً له »[17] .

وقال سائر المعتزلة « ان الثواب يكون في الدنيا ، وأن ما يفعله الله سبحانه من الولاية والرضى على المؤمنين فهو ثواب ، فالثواب هو الجزاء على الأعمال الحسنة »[18] هذا هو قول المعتزلة جملة كما يذكر عنهم ، اما إذا أخذنا رأي القاضي عبد الجبار باعتباره ممثلاً لغالبية رأيهم ، فماذا يكون رأيه ؟

يذهب القاضي عبد الجبار إلى أن الثواب « مما لاحظ فيه لغير المكلف والمكلف مختص باستحقاقه »[19] فالثواب يقع على المكلف وهو الإنسان العاقل ، أما الجماد أو غير العاقل فلا تكليف عليه ، ولا يحق له ثواب ، وهذا يتفق مع رأي ابن سينا أن العقاب للإنسان فقط ـ كما سبق أن ذكرنا .

ثم يطرح القاضي عبد الجبار تساؤلاً حول لما يحق الثواب على الله تعالى إذا أطاعه الإنسان ؟ يجيب بقوله « لانه قد ألزمه الأمور الشاقة ، فلولا انه يستحق بها الثواب لقبح منه أن يوجبها على ما فيها من المشقة ، فإن قيل لم يستحق العقاب إذا عصى فيما كلف ؟ قيل له : « لانه لو انه استحق العقاب بترك الواجب ، لم يحسن منه تعالى إيجابه ، كما لا يحسن منه إيجاب النوافل الأخرى في تركها »[20] .

2 ـ نقد ابن سينا للمعتزلة :

أ ـ ويختلف ابن سينا مع المعتزلة في نوعية العقاب ، فهو يرفض العقاب الجسماني ، ويقول بالعقاب النفسي فقط ، أما هم فيقولون بالعقاب الجسماني ولذا ينقد ابن سينا رأيهم بقوله « لا يجوز أن يكون الثواب والعقاب على ما يظنه المتكلمون من أجزاء الزاني مثلاً بوضع الانكال والاغلال ، واحراقه بالنار مرة بعد أخرى ، وارسال الحيات ، والعقارب عليه ، فإن ذلك فعل من يريد التشفي من عدوه بضرر أو ألم يلحقه بتعديه عليه ، وذلك محال في صفة الله تعالى ، أو قصد من يريد أن يرتدع عن المتمثل به عن مثل فعله ، أو ينزجر عن معاودة مثله ، ولا يتوهم أن بعد القيامة يكون تكليف أمر ونهي على أحد حتى ينزجر ويرتدع لأجل مشاهدة من الثواب

(17) الخياط : الانتصار ص 26 ، وأيضاً الشهرستاني : الملل ج 1 ص 78 .
(18) الأشعري : مقالات الإسلاميين ص 266 .
(19) القاضي عبد الجبار : شرح الأصول الخمسة ، تحقيق د . عبد الكريم عثمان ص 85 .
(20) القاضي عبد الجبار : المختصر ـ تحقيق د . محمد عمارة ص 229 .

والعقاب على ما توهموه »[21] ويشبه قولهم بمثال لرجل« حشر زمرة ، وجمع حطبا ، وقال كل من أقل حصاة من هذه الحصى ، قيد شبر ، أنبته طوداً من نضار ، وهضبة من ياقوت ، وزبرجد ، ومن خالف جدعته وسملته ثم صلبته »[22] . ولذا يرفض ابن سينا القول بالعقاب على طريقة المعتزلة فيقول « أبعد من أن يكون في واجباته الوعيد بالجدع والسمل والصلب »[23] .

ويعتقد ابن سينا ان العقاب على ما تمثلوه إذا كان يوجد مشابهاً له في القرآن ، فإن ما يذكر فيه من آيات تدل على عقاب جسماني هو ما يفهمه العامة على الظاهر ، فكان السبب في القول به تقريبه لافهام العامة ، حتى إذا كان هذا مما لا يجوز وقوعه في الحكمة الإلهية ، أي ليس بشر ، اما الخير فهو القول بالعقاب النفسي فقط فإذا « سلم معاقب من خارج فإن ذلك أيضاً يكون حسناً »[24] .

ب ـ يختلف رأي ابن سينا عن رأي المعتزلة في عدد المعاقبين والمثابين ، ذلك أنهم قالوا « بإثابة الأقلين جداً وهم السمحاء بالطاعة ، ومعاقبة للأكثرين جداً »[25] .

ولكن ابن سينا من مبدأ إفاضة الخير لا يريد تمشية ما صرح به المعتزلة ، بل يريد تمشية ما نطقت به الكتب الإلهية في هذا الباب ، ويرى انه ليس فيما ورد من التنزيل حكم بأن الهالكين أكثر من الناجين ، بل يمكن أن يوجد فيه ما يناقض هذا لحكم .

فإذا قيل أن سبب عقاب الأكثرية هو ان الإنسان تتنازعه قواه مثل القوة الشهوية والقوة الغضبية ، وهذا ينتج شروراً كثيرة تؤدي إلى عقاب الأكثرية ويذكر ابن سينا رأيهم في ذلك قائلاً انه ربما تتأدى أحوال الأمور التي في العالم إلى أن يقع لها خطأ في عقد ضار في المعاد ، وفي الحق ، أو فرط هيجان غالب عامل من شهوة ، أو غضب ضار في أمر المعاد ، وتكون القوى المذكورة لا تغنى غنائها أو تكون بحيث

---

(21) ابن سينا : رسالة في سر القدر ص 4 وأيضاً زهدي جار الله : النزعة الإنسانية ضمن الكتاب الذهبي ص 268 .

(22) ابن سينا : رسالة في القضاء والقدر ص 61 .

(23) ابن سينا : المرجع السابق ص 63 .

(24) ابن سينا : الاشارات ، ن 7 ف 27 ص 743 .

(25) ابن سينا : رسالة القضاء والقدر ص 63 .

يعرض لها عند المصادمات عارض خطأ ، وغلبة هيجان ، وذلك في أشخاص اس من أشخاص السالمين وفي أوقات أقل من أوقات السلامة »[26] . فإذا كان اعتماد المعتزلة في قولهم السابق هو أن الشر هو الصفة الغالبة على الإنسان ، فان ابن سينا يرى العكس ، لانه حتى لو كان القول باتباع الشهوة بالنسبة للقوة الشهوانية وبحسب القوة الغضبية طاعة الغضب ، إلا أن هذا في حد ذاته ليس شراً ، لانه كمال لهذه القوى ، التي تحدث عنها فهو من هذه الناحية خير ، « فالقوة البدنية لا تفارق القوة العقلية »[27] ، فوجود الشر عنده مرتبط بالخير .

أما تدليله على عكس وخطأ رأي المعتزلة أن الناجين هم الأقل ، فيذكر ابن سينا انه كما في أحوال البدن ثلاث هيئات ، حال البالغ في الجمال والصحة ، وحال من ليس ببالغ فيهما ، وحال القبح والسقم ، والأول والثاني ينالان من السعادة العاجلة البدنية قسطاً وافراً ، أو معتدلاً أو يسلمان ، كذلك حال النفس في هيئاتها ، حال البالغ في فضيلة العقل والخلق ، وله الدرجة القصوى في السعادة الأخروية ، وحال من ليس له ذلك لا سيما في المعقولات ، إلا أن جهله ليس على الجهة التي تؤدي إلى الهلاك في الآخرة ذلك أن الجهل لا يؤدي إلى العذاب والأذى فتكون الغلبة في النهاية للناجين لأن « كل واحد من الطرفين نادر ، والوسط غالب ، وإذا أضيف إليه الطرف الفاضل صار لأهل النجاة غلبة وافرة[28] .

ويشرح قطب الدين الرازي قول ابن سينا في أن ما يوجب العقاب هو الجهل المركب فإن هذه الصفة نادرة إذ ليس كل خلق رديء موجباً للعذاب ، بل ما يتمكن في النفس ، كما ان العذاب ليس سر مدياً ، بل هو « عذاب محدود إذا قوبل بالسعادة الأبدية الحاصلة بعده يغلب بعده السعادة »[29] .

ولذا فإنه بناء على هذا الرأي ينقد ما ذهب إليه الآخرون من أن المعذبين على الجهل يهلكون الهلاك السرمدي ، فيرى أنه ليس بمنطبق على المتن ، لانه لم يثبت الهلاك السرمدي بل العذاب المحدود .

وكذلك ينقد ابن سينا رأي المعتزلة فى أن الناجين فقط هم السمحاء وهم

---

(26) ابن سينا : الاشارات ، ن 7 ف 23 ص 733 ، 735 .
(27) ابن سينا : حي بن يقظان ـ الهامش ص 44 .
(28) ابن سينا : الاشارات ، ن 7ف23 ص 739 .
(29) قطب الدين الرازي : شرح الاشارات المسمى بالمحاكمات ص 451.

الانقياء من الاثام ، لأن هذا القول لا يتفق مع مذهبه في التفاؤل ، لذا فهو يعارضه ويرى إنما يهلك الهلاك السرمدي من مثل ضربا من الجهل ، وإنما يعرض للعذاب المحدود ضربا من الرذيلة وجد منه ، وذلك في أقل أشخاص الناس « ولا تصغ إلى من يجعل النجاة وقفاً على عدد ، مصروفة عن أهل الجهل والخطايا صرفا إلى الأبد واستوسع رحمة الله »[30] أو كمال يقال ان « رحمة الله واسعة وليست وقفا على عدد »[31] .

ومن هنا يتضح ان ابن سينا أيضاً يطبق مذهبه في التفاؤل فيقول أن الخير هو أكثر من الشر في الآخرة ، ذلك ان المثابين أكثر من المعاقبين ، بل ان رحمة الله تفيض على الأكثرية ، وليست وقفاً على عدد .

حـ ـ ثم ينقدهم ابن سينا في قولهم ، انه تعالى يجب عليه إثابة المطيع ، وعقاب العاصي ، وليس له حرية في الاختيار ، بل هناك وجوب عليه سبحانه في العقاب والثواب ، ويذكر شارح الإشارات رأيهم بقوله « يجب عليه الإثابة على الطاعات ، إذ الاخلال به قبيح وظلم ، أما العقاب فحسن أيضاً لارتكابهم المعاصي »[32] .

إلا أن قول المعتزلة بوجوب العقاب قول خاطىء فيما يذهب إليه ابن سينا ذلك انه لا يصح على الله تعالى ، لأن ما نقوم من طاعة لا تقاس بما نأخذ من ثواب ، « فإن كنت تضرب لله الأمثال ، فهل موقع طاعتنا في هذه الدنيا عندما نجازي به عنها في الآخرة ، إلا دون موقع نقل حصاه عن الجبلين ، بل دون دونه أو هل موضعها عند اعتداد الله الغني عنها إلا دون موضعها من اعتداد الرجل ، ودون دونه ، أفتعرض الله الآن لما عرضت له ذلك المعند في صنعه الموبخ على أحواله ، العابث في أفعاله المسفة في أعماله ، لا تضرب لله الأمثال ، ولا تجعله غرض الأوهام ومحط الظن ومعتقد القياس »[33] .

د ـ وينفذ ابن سينا المعتزلة في نقطة أخيرة وهي أن ما يورد من حديث الظلم والعدل من أفعال يقال انها من الظلم ، وأفعال مقابلة لها ، ووجوب ترك هذه والأخذ

---

(30) ابن سينا : الاشارات ن 7 ف 25 ص 741 .

(31) قطب الدين الرازي : شرح الاشارات ص 451 .

(32) قبطب الدين الرازي : المرجع السابق ص 403 .

(33) ابن سينا : رسالة القضاء والقدر ص 63 .

بتلك على أن ذلك من المقدمات الأولية ، فغير واجب وجوباً كلياً[34] فيذهب في نقده لهم انه لا يجب على الله شيء سواء قيل انه عدل أو ظلم أو أنه لا يجب عليه فعل الخير وترك الشر ، فذلك ليس من المقدمات الأولية بل هي آراء محمودة في أن تقال عن الله .

ويرى ابن سينا ان السبب في انتشار هذه المقدمات عن المعتزلة ، أنها مشتملة على مصالح الجمهور ، فيرى ان كثيراً من المقدمات المشهورة التي جمع عليها ارتياد المصالح ، ولعل فيها ما يصح بالبرهان بحسب بعض الفاعلين ، وإذا حققت الحقائق ، فيلتفت إلى الواجبات دون أمثالها[35] ، فهذه المقدمات قد يكون فيها ما يصح بالبرهان بحسب بعض الأشخاص الإنسانية فقط ، ولذا فإن بناء أي بيان لأحكام أفعال واجب الوجود عليها غير صحيح ، وذلك بسبب اختلاف أمرنا وحكمنا عن حكم الله تعالى فالقياس هنا مختلف « فلو كان أمر الله تعالى كأمرك ، لما خلق أبا الأشبال أعصل الأنياب » .

فلما كان حكم الله على الأشياء يختلف عن حكم الإنسان ، كان من المحال أن يقال انه يجب عليه هذا ، أو ذاك ، لانه سبحانه له حكمة يعجز عن معرفتها الإنسان أو الإحاطة بها كلها .

فإذا كان الله ذاته وصفاته وفعله خير ، فإن الأصل فيه فيضان الخير على الأكثرية ، فكان الخير منه يعم أكثر الناس ، في الدنيا والآخرة ، ومن الممكن أن يعفو سبحانه عن المعاقبين في الآخرة ، فلا وجوب عليه في ذلك .

هذا فيما يتعلق بالخير والشر الذي قد يصيب الإنسان في الآخرة ، فما هو رأيه إذن عن الخير والشر الخاصين به في الدنيا ، وما هو الطريق الواجب عليه ابتاعه حتى لا يقع في دائرة المعاقبين ؟

---

(34) ابن سينا : الاشارات ن7 ف 27 ص 744 ، 745 .

(35) ابن سينا : المرجع السابق ص 746 .

الفصل الرابع

السعادة وعلاقتها بخير الإنسان

تمهيد

سبق أن انتهى ابن سينا في مسألة الثواب والعقاب إلى أن المعاقبين في الآخرة أقل من عدد المثابين ، أي أن الخير في الآخرة سيكون أعم من الشر ، بل يذهب كذلك إلى أن العقاب ليس بشر بل هو لأجل خير الإنسان ، لانه يؤدي إلى صلاح الأغلبية ، والتزامهم طريق الصلاح والخير .

فإذا كان هذا ما يذكره ابن سينا عن خير وشر الإنسان في العالم الآخر ، فما هو الخير والشر المتعلق بالإنسان في الحياة الدنيا ؟ وما هو الواجب عليه تحقيقه حتى يكون من المثابين ؟ أي من الذين ينالون الخير في النهاية .

نجد ابن سينا يبحث عما يهدف إليه الإنسان من خير ، ويعتقد انه يحقق له سعادته وخيره الخاص ، فقد كانت بعض المذاهب السابقة ترى أن الخير هو في اللذة ، لأنها تحقق للإنسان سعادته ، فهل سيتفق ابن سينا معهم في هذا الرأي ؟ وإذا كانت هي اللذة ، فأي نوع من اللذات هو الذي يحقق السعادة ؟ والمقصود باللذة هنا ليست هي التي تؤدي إلى السعادة الدنيوية فقط ، بل السعادة الأخروية أيضاً عندما ينال الخير والثواب ، ويبعد عن الشر والعقاب .

أولاً : السعادة هي الخير الأعلى

يرى ابن سينا ، أن الخير الخاص بالإنسان هو بلوغ السعادة ، والسعادة

الحقيقية هي المطلوبة لذاتها ، والمستأثرة بعينها ، ومن الظاهر أن ما يستأثر لذاته ، وسائر الأشياء يستأثر لأجله ، أفضل في حقيقة ذاته مما يستأثر لغيره ، أي ليس لذاته ، إذن فالسعادة هي أفضل سعي الحي لتحصيله[1] ، وهذا القول من ابن سينا يوافق رأي أرسطو في جعله الخير الأعلى هو السعادة[2] ، أو في قول آخر ، يرى أرسطو ان الخير هو الغاية نفسها التي تبتغي[3] .

فكل إنسان عند ابن سينا يبحث عن الخير الذي هو السعادة ، ولكن ما هو الشيء الذي نبحث عنه ، ونرغب فيه ؟

يذهب ابن سينا إلى أن كل الأحياء ترغب في اللذة ، ولذا فهو عند حديثه عن الخير الخاص بالإنسان الذي هو السعادة ، نجده يتناول موضوع اللذة ويتحدث عن أهميتها ، وأنواعها ودرجات أهميتها، والعوائق التي تمنع من الحصول عليها ، ولذا فسنتناول موضوع السعادة وعلاقته باللذة لنرى أي لذة تحقق السعادة للإنسان ؟

ثانياً : العلاقة بين السعادة واللذة

1 ـ أنواع اللذات :

يقسم ابن سينا أنواع اللذات إلى قسمين ، القسم الأول : اللذات الحسية ومنها لذات حسية ظاهرة ، ولذات أخرى باطنة ، والقسم الثاني : هو اللذة العقلية .

وما يقصده ابن سينا من اللذات الحسية ، هي اللذات التي تتعلق بالحواس الظاهرة ، مثل لذة المأكل ، والجماع وغيرها ، وأما الباطنة فتتعلق بالوهم والخيال ، كالرجاء والشوق ، والتصورات الشهوية والغضبية وغيرها .

ويرى ابن سينا خطأ العامة حين يعتقدون ، أن اللذات الحسية مثل المأكولات ، والمشروبات والمنكوحات ، هي أقوى اللذات ، وما عداها فلذته ضعيفة ان لم تكن معدومة ، فيخطىء وجهة نظرهم ، قائلاً « أنه قد سبق إلى الأوهام العامية ان اللذات القوية المستعلية هي الحسية ، وان ما عداها لذات ضعيفة وكلها خيالات غير حقيقية »[4] فالسعادة قد يظن بها أنها الفوز باللذات الحسية ، والرياسات

---

(1) رسالة السعادة ص 222 .

(2) أرسطو : علم الأخلاق ص 175 ج1 .

(3) أرسطو : المرجع السابق ص 189 .

(4) ابن سينا : الاشارات ، ق4 ن 8 ف1 ص749 ، قطب الدين الرازي : شرح الاشارات ص454 ، وأيضاً عبد الحليم محمود : التصوف عند ابن سينا ص 25 .

الدنيوية ، وبين لمن تحقق الأمور ان اللذات العاجلة ليس شيء منها بسعادة[5] .

ويعقب على ذلك ان اللذات الحسية هي خيالات غير حقيقية ، وان كل لذة حسية لا تخلو عن نقائص جمة ، فيها ان كل واحدة لن تصفو لمتعاطيها عن شوب المكروه ، أو يأمن مترجيها عن وشك النقص ، أو أنها لن تخلو عن تعقب الملل في ذاتها أو في الخصائص المستفادة منها .

ويضرب ابن سينا بعض الأمثلة الدالة على خطأ هذا الاعتقاد ، فيرى انه قد يعرض للاعب الشطرنج أقوى الملاذ الحسيّة ، كطعام ، أو نكاح ، فيرفضه لما يظنه من لذة الغلبة الوهمية ، أو تعرض هذه اللذات الحسية لآخر يكون طالباً لعفة أو رياسة ، فيتركها إيثاراً للحشمة ، فتكون مراعاة الحشمة وهذه لذة باطنة ، أقوى من الطعام أو النكاح وهي لذة حسية ، أو مثال أناس كرام يرفضون الأنعام التي حصلوا عليها بالمنافسة ويتركونها لغيرهم، وكذلك أصحاب النفوس العالية الذين يستصغرون الموت ، والجوع في سبيل المحافظة على كرامتهم وحيائهم أو يستصغرون الموت وهم يهجمون على أعدائهم ، وان توقعوا هلاكهم في سبيل ما يحمدون عليه بعد موتهم .

ويستدل ابن سينا من هذه الأمثلة السابقة بأن اللذات الباطنة أقوى من اللذات الحسية ، فإذا كانت هكذا عند الإنسان ، فهي أيضاً كذلك عند الحيوان ويضرب مثالاً على ذلك ، بكلاب الصيد تحافظ على الفريسة على الرغم مما قد تشعر به من الجوع ، أو أنثى الحيوان التي تخاطر بنفسها في سبيل المحافظة على وليدها ، فإذا كانت اللذات الباطنة أعظم درجة من اللذات الحسية الظاهرة فما ظنك بالعقلية[6] ، فاللذة العقلية ، أقوى من اللذة الحسية سواء كانت باطنة أو ظاهرة لذا وجب أن لا نقيم وزناً لمن يرون أن السعادة لا تتحقق إلا في الأكل والشرب والنكاح ، ويجب أن نبصرهم مبينين لهم ان حال الملائكة حيث لا مأكول ولا مشروب ، ألذ وأبهج وأنعم من حال الأنعام[7] وعلى ذلك فاللذات درجات أدناها اللذة الحسية ، ومن هنا جاء تعريف ابن سينا لماهية اللذة والألم .

---

(5) رسالة السعادة ص3 .

(6) ابن سينا : الاشارات ، ق4 ن8 ، ف1 ص751 ، وأيضاً عبد الحليم محمود التصوف عند ابن سينا ص26 .

(7) ابن سينا : الاشارات ص752 .

2 ـ اللذة هي الخير ، والألم هو الشر :

يرى ابن سينا ان اللذة الأقوى هي ما كان ادراكها أقوى ، وبناء على هذا يقدم تعريفه للذة « أن اللذة هي ادراك ونيل لوصول ما هو عند المدرك كمال وخير من حيث هو كذلك ، والألم هو ادراك ونيل لوصول ما هو عند المدرك آفة وشر »[8] .

إلا أن الرازي يعترض على هذا التعريف عند ابن سينا بأن اللذة هي خير وكمال ، وأن الألم هو شر ، لأنه بحسب تفسير ابن سينا للخير والشر القائل بأن الخير هو الموجود ، وأن الشر هو المعدوم ـ وهو ما سبق أن عرضنا له ـ فتكون اللذة بناء على هذا التعريف هي انها ادراك الموجود ، وان الألم ادراك المعدوم ، وهذا باطل ، وسبب بطلانه ان القول بأن الألم ادراك المعدوم الا ان المعدوم لا يحس ولا يدرك ، وإذا قيل ان الخير هو اللذة وما يكون إليها ، والشر هو الألم وما يكون وسيلة إليه ، فمعنى التفسيرين بناء على ذلك « ان اللذة هي ادراك اللذة ، والألم ادراك الألم ، وهذا أيضاً واضح فساده »[9] فيرفض الرازي مطابقة ابن سينا بين معنى الخير باللذة ، والألم بالشر .

وما يقصده ابن سينا بالخير والشر الناتجين عن اللذة والألم ، ليسا هما الخير والشر المطلق ، وإنما هما خير وشر بالإضافة إلى القوى الإنسانية المختلفة ، فلذا تختلف اللذة والألم ، أو الخير والشر ، بحسب القياس[10] ، أي بحسب القوى النفسانية الخاصة بها ، لذة القوة الغضبية تختلف عن لذة القوة الشهوية وهكذا ، وهو ما سنوضحه عند الحديث عن السعادة وأصولها عند ابن سينا ، حيث يعرض من خلال الأصل الأول ان لكل قوة نفسانية لذة وخير ، ألم وشر يخصها .

3 ـ السعادة تقوم على أربعة أصول[11] :

الأصل الأول : ان لكل قوة نفسانية لذة وخير يخصها ، وأذى وشر يخصها ، وأذى كل واحد منها ما يضاده ، وتشترك كلها في أن الشعور بموافقتها وملاءمتها هو

---

(8) ابن سينا : المرج.ع السابق ص753 ، 754 ، النجاة ص245 ، عيون الحكمة ص59 ، وأيضاً عثمان نجاتي : الإدراك الحسي عند ابن سينا ص62 .

(9) قطب الدين الرازي : شرح الاشارات ص145 ، 146 .

(10) ابن سينا : الاشارات ص756 .

(11) نجد ابن ابن سينا يذكر أربعة أصول في رسالته في النفس ، وكتابه الهداية ، والشفاء ، لكن الشهرستاني في الملل ج2 ص1141 يذكرها ثلاثة أصول . ولذا فإننا سنأخذ برأي ابن سينا من خلال كتبه وهو القول بأربعة أصول .

الخير واللذة الخاصة بها ، وموافقة كل واحد منها بالذات والحقيقة هو حصول الكمال الذي هو بالقياس إليه كمال بالفعل .

الأصل الثاني : أن هذه القوى لها مراتب مختلفة .

الأصل الثالث : قد يكون الخروج إلى الفعل في كمال ما ، بحيث يعلم أنه كائن ولذيذ ، ولا يتصور كيفيته ، ولا يشعر بالتذاذه ما لم يحصل ، وما لم يشعر به ، ويشتاق إليه .

الأصل الرابع : أن الكمال ، والأمر الملائم قد يتيسر للقوة الداركة ، وهناك مانع أو شاغل للنفس فتكرهه ، وتؤثر ضده ، حتى إذا زال العائق رجعت إلى غريزتها .

فإذا ما تقررت هذه الأصول الأربعة ، وصلت النفس الناطقة إلى كمالها الذي هو سعادتها وخيرها ، ولتفصيل هذه الأصول نقول :

الأصل الأول : يرى ابن سينا ان لكل قوة نفسانية لذة وضر يخصها ، مثال ذلك ان لذة الشهوة وخيرها أن يتأدى إليها كيفية محسوسة ملائمة للحواس الخمسة ، مثل لذة الغضب الظفر ، ولذة الوهم الرجاء ، ولذة الحفظ دائرة الأمور الواقعة ، وموافقة كل واحد منها بالذات ، والحقيقة حصول الكمال الذي هو بالقياس إليه كمال بالفعل(12) .

الأصل الثاني : وفيه يذهب ابن سينا إلى أن هذه القوى النفسانية وان اشتركت في هذه المعاني ، فإن مراتبها في الحقيقة مختلفة ، فالذي كماله أفضل وأتم والذي كماله أكثر ، والذي كماله أدوم ، والذي كماله أوصل إليه ، وأحصل له ، والذي هو في نفسه أكمل فعلاً وأفضل ، والذي هو في نفسه أشد ادراكاً فاللذة التي له هي أبلغ وأوفر(13) . وبناء على هذا الأصل تكون اللذة العقلية أشرف من اللذة الحسية ، بل أن اللذات العقلية على مراتب ، وسيتضح هذا عند المقارنة بين الادراك العقلي والادراك الحسي .

---

(12) ابن سينا : الشفاء ، الالهيات ، م9 ، ف7 ص423 ، 424 ، رسالة في النفس ص149 ، الهداية ص100 . وأيضاً النجاة ص291 ، وفي هذا يتفق ابن سينا مع أرسطو اندتي يرى لكل فعل من الأفعال الإنسانية قوة تحدثه ، ولكل قوة من القوى الإنسانية لذة تخصها ، وأيضاً جميل صليبا : من أفلاطون إلى ابن سينا ص129 .

(13) ابن سينا : الشفاء ، الإلهيات م9 ف7 ص424 ، رسالة في النفس ص148 ، وأيضاً النجاة ص292 .

الأصل الثالث : يعتقد ابن سينا أنه لا بد في معرفة اللذة أن يتم ذلك عن تجربة حتى نشعر بها ، ويتم الفعل ويحدث الكمال ، فانه قد يكون الخروج إلى الفعل في كمال ما بحيث يعلم أنه كائن ولذيذ ، ولا يتصور كيفيته ولا يشعر باللذة منه ما لم يحصل ويشعر به ، ويضرب مثالاً على ذلك بالعنين ، فإنه يتحقق ان للجماع لذة ، ولكنه لا يشتهيه ، ولا يحس نحوه بلذة ، ولا يتخيله ، وكذلك الأكمه عند الصور الجميلة ، والأصم عند الألحان[14] .

ويرى ابن سينا أن لذة العاقل لا يجب أن تقف عند مستوى اللذة الحسية فقط قائلاً : « يجب أن لا يتوهم العاقل كل لذة فهي كما للحمار في بطنه وفرجه »[15] .

بل أن في المعرفة العقلية المتعلقة بمعرفة المبادىء العليا ، ومعرفة الله تعالى بما له من سلطان وجمال وبهاء وشرف وفضيلة تفوق هذه اللذات الحسية ، بل هي معرفة أجل من أن تسمى لذة ، فتكون معرفته أجل وأفضل لذة للعاقل ، وهذه اللذات موجودة على الرغم من عدم مشاهدتنا له تعالى فإن المعرفة هنا تكون بالقياس ، ونحن هنا أشبه بالأصم الذي لم يسمع قط ، ولا يمنع ذلك عدم تخيل اللذة اللحنية ، وهو متيقن لطيبها[16] .

الأصل الرابع : يقرر ابن سينا في الأصل أن الكمال الملائم ، قد يتيسر للقوة الدراكة ولا يتم الاحساس باللذة ، ويرجع هذا إلى أمرين : اما أن يكون مانع وشاغل للنفس فتكرهه وتؤثر ضده ، أو تكون القوة الدراكة ممنوة بضد ما هو كمالها ولا تحس به ، ولا تنفر عنه ، حتى إذا زال العائق ، ورجعت إلى غريزتها تأذت به .

ومثال المانع الأول ، مثل كراهية بعض المرضى للطعم الحلو ، وشهوتهم للطعوم الردية الكريهة[17] ولكن عند الرجوع إلى الحالة الطبيعية يعود إليه احساسه بالحلو وقد يكون ما يمنع النفس ليس كراهية ، ولكن عدم استلذاذ به كالخائف الذي يجد الغلبة أو اللذة ، فلا يشعر بها ولا يستلذها .

ومثال المانع الثاني ، وهو ما تكون القوة الدراكة ممنوة بضد ما هو كما لها ، مثال الممرور فقد لا يحس بمرارة فمه إلى أن يصلح مزاجه ، ويستنقى أعضاءه ،

---

(14) ابن سينا : الشفاء الإلهيات ص424 .

(15) المرجع السابق ص424 .

(16) ابن سينا : الشفاء ، الإلهيات م9 ف7 ص425 .

(17) ابن سينا : المرجع السابق ص425 .

وكذلك الحيوان غير مشته الغذاء وهو أوفق له ، ويكون كارهاله ، فإذا زال العائق عاد إلى طبعه فاشتد جوعه وشهوته للغذاء حتى لا يصبر عنه ، ويهلك عند فقدانه[18] .

ثم يتحدث ابن سينا عن اللذات الخاصة بالعقل والعقليات ، فيرى ان الذي هو عند العقل خيـر ، فتارة وبـاعتبارات فـالحق ، وتارة وبـاعتبارات فـالجميل ، ومن العقليات نيل الشكر ، ووفور المدح والحمد والكرامة ، وبالجملة ، فإن همم ذوي العقول في ذلك مختلفة[19] .

والقول السابق لابن سينا في تقسيم اللذة الخاصة بالعقل له قسمين : القسم الأول وهو من الوجهة النظرية لذة معرفة الحق ، والآخر وهو من الوجهة العملية لذة معرفة الجميل .

وكذلك يرى ابن سينا أن الكائنات تتفاوت في أمر اللذة الناتجة عن العقليات ، ذلك ان كلا يميل بفطرته إلى تحقيق الكمال الملائم له بحسب استعداده الطبيعي « فكل خير بالقياس إلى شيء ما فهو الكمال الذي ينحوه بأستعداده الأول »[20] .

وعلى ذلك تكون كل لذة عند ابن سينا تتعلق بأمرين :

1 ـ حصول كمال خيري للإنسان .

2 ـ ادراك الإنسان له من حيث هو كمال خيري .

ويعترض الرازي على هذا الرأي السابق لابن سينا ، لانه ـ أي ابن سينا ـ لم يفرق بين الخير والكمال فهما عنده بمعنى واحد ، على الرغم من أنهما متغايران في مفهومهما ، ويذكر قطب الدين هذا القول عن فخر الدين الرازي حين يقول : « ان الامام (الرازي) اعترض بأن كلام الشيخ ههنا، بأن الكمال والخير شيء واحد ، فذكر أحدهما يغنى عن الآخر ، فذكر الشارح أنه خير باعتبار أنه مؤثر ، وكمال باعتبار البراءة عن القوة ، متغايران مفهوماً »[21] .

ثم يضع بان سينا شروطاً للشخص الذي يشعر باللذة بأنه يجب أن يكون سليماً وفارغاً ، أي محتاجاً إليها، مثال غير السليم فهو عليل المعدة عندما يعاف الطعام اللذيذ ، وغير الفارغ هو ممتلىء المعدة عندما يعاف الطعام اللذيـذ ، وكل واحـد

---

(18) ابن سينا : المرجع السابق ص425 .

(19) ابن سينا : الاشارات ، ق3 ، 4 ، ن8 فـ3 ص756 .

(20) ابن سينا : الاشارات ، ق4 ، ن8 فـ3 ص757 .

(21) قطب الدين الرازي : شرح الاشارات ص457 .

منهما إذا زال مانعه لذته وشهوته وتأذى بتأخر ما هو الان يكرهه[22] .

وإذا كان ابن سينا حدد شروط الاحساس باللذة ، فهو أيضاً يضع شروطاً للاحساس بالألم ، فيرى هناك أسباباً تمنع من الاحساس بالألم ، فقد يكون إما لسقوط القوة المدركة ، كالمريض في حالة الاحتضار ، فانه لا يحس بالألام القاسية ، واما لعائق كأن يكون مخدراً ، فإذا انبعثت القوة أو زال العائق عظم الألم[23] ، مثال ذلك « الألم العظيم مثل حرق النار ، وتبريد الزمهرير بأن لا يحس البدن آفة فلا يتأذى بها حتى تزول الأفة فيحس حينئذ بالألم العظيم[24] .

ويرد ابن سينا على من يذهب إلى انه قد توجد اللذات ولا نحس بها في بعض الأوقات ، مثال ذلك الصحة والسلامة ، فهما على الرغم من ملاصقتهما للنفس ، وعلى الرغم مما لهما من أهمية ، فقد لا نهتم بالصحة والسلامة بمقدار ما نلتذ بالمذاق الشهي ، وجواب ابن سينا على هذا الاعتراض ، على فرض تسليمه به ، أن شرط اللذة ليس حصول الشيء اللذيذ فقط ، وإنما هو حصوله والشعور به معاً .

فاللذة في نظره ـ كما سبق ان عرفناها ـ هي إدراك كمال يحصل لمدرك ما ، وهذا الكمال خير لذلك المدرك ، وربما يكون لاستمرار المحسوسات وتكرارها هو الذي يصرفنا عن الشعور بلذاتها ، إذ تصبح عادية ، إلا أن المريض الذي طال به المرض يجد عند الرجوع إلى الحالة الطبيعية لذة عظيمة[25] وإذا قيل أن بعض المرضى يكرهون الطعم الحلو ، فليس هذا طعناً في تعريف اللذة ، لأن هذا الحلو لا يشعر به المريض من حيث هو حلو ، وهو من أجل ذلك ليس خيراً له في حالته المرضية .

وعلى ذلك يكون التعريف الكامل للذة فيما يرى ابن سينا هو « أن اللذة هي إدراك كذا من حيث كذا'، ولا شاغل ولا مضاد للمدرك ، فإنه ان لم يكن سالماً وفارغاً ، أمكن أن لا يشعر بالشرط »[26] أي باللذة .

---

(32) ابن سينا : الاشارات ، ق3 ، 4 ، ن8 ف6 ، ص760 .

(23) ابن سينا : المرجع السابق ص761 ، عيون الحكمة ص59 ، النجاة ص393 ، وأيضاً عبد الحليم محمود : التصوف عند ابن سينا ص31 .

(24) ابن سينا : الشفاء ، الالهيات ، م9 ف7 ص425 ، رسالة في النفس ص148 ، 149 ، النجاة ص293 ، الهداية ص301 ، 302 ، وأيضاً جميل صليبا الدراسات الفلسفية ص147 .

(25) ابن سينا : الاشارات ن8 ف4 ص758 .

(26) ابن سينا : المرجع السابق ن8 ف6 ص760 .

أي انه لا يكفي في أن تكون اللذة موجودة حتى يشعر بها الإنسان ، بل لا بد ان تكون موجودة ، وأن تكون هناك شروطاً معينة ـ وهي ما سبق أن ذكرناها ـ حتى يشعر بها الإنسان الملتذ .

فإذا تقررت هذه الأصول الأربعة ، وصلنا إلى الهدف المنشود من ورائها وهو معرفة الخير الخاص بالنفس الناطقة وكمالها .

ثالثاً : خير وكمال النفس الناطقة وطريق الوصول إليه

يطابق ابن سينا بين كمال النفس الناطقة والسعادة فهي تطلق عليه ، ولذا فيعرف السعادة بأنها هي « الانقطاع بالجملة عن ملاحظة هذه الخسائس ، ووقف النظر على جلال الحق الأول ومطالعة عقلية والاطلاع على الكل من قبله ، ليكون صورة للكل متصورة في النفس يلحظها وهو يشاهد ذات الأحد الحق من غير فتور ولا انقطاع مشاهدة عقلية »[27] .

ثم يستفيد من الأصول الأربعة السابقة في تحديد خير وكمال النفس الناطقة ، فيتحدث عن الادراكات الحاصلة من كمال الجوهر العقلي الخاص به ، ويحدد هذا الكمال الخاص بالنفس ، في أن تصير عالماً عقلياً مرتسماً بصورة الكل، والنظام المعقول في الكل ، والخير الفائض في الكل مبتدئة من مبدأ الكل سالكة إلى الجواهر الشريفة الروحانية المطلقة ثم الروحانية المتعلقة نوعاً ما في الأبدان ثم الأجسام العلوية بهيئاتها وقواها ، ثم كذلك حتى يستوفي في نفسها هيئة الوجود كله ، فينقلب عالماً معقولاً موازياً للعالم الموجود كله مشاهداً لما هو الخير المطلق[28] .

فالإنسان قادر بعقله أن يميز بين الفضيلة والرذيلة ، فيميل إلى الخير ويتجنب الشر ، وإذا فعل ذلك أدرك من السعادة ما لا يدركه الجاهل ، والكمال العقلي هو أكمل الكمالات ، وهو الكمال الفعلي الخالص ، فاللذة الحقة هي الكمال العقلي ، فيقول ابن سينا « فياللذة السعيد المستكمل بالملكوت الأعلى مشاهداً للحق وما يتنزل عنه »[29] ، فيكون التأمل العقلي هو ما يحقق سعادة وكمال النفس الناطقة ، وابن

---

(27) ابن سينا : الهداية ص60 .

(28) ابن سينا : رسالة النفس ص149 ، النجاة ص193 ، الشفاء م9 ف7 ص426 ، رسالة العهد ص149 ، الاشارات ن8 ف9 ص763 ، 765 وأيضاً الشهرستاني الملل ج2 ص1142 ، 1143 .

(29) ابن سينا الهداية ص 302 .

سينا هنا يتشابه مع بعض الفلاسفة اليونان من أن الحكمة العقلية هي أسمى أنواع اللذة للإنسان .

ثم يعقد ابن سينا مقارنة بين الادراك العقلي الخالص ، والادراك الحسي ، فيرى أنه لا نسبة بينهما ، فهمـا مختلفان كيفـا وكماً ، أمـا من ناحيـة الكيف فإن « الادراك العقلي خالص إلى الكنه عن الشوب ، والحسي شوب كله » ، واما من ناحية الكم فإن « عدد تفاصيل العقلي لا يكاد يتناهى ، والحسية محصورة في قلة . وان كثرت فبالأشد والأضعف »[30] فلا نسبة بين أهمية الادراك العقلي إلى الادراك الحسي ، ويمثل النسبة بين اللذة العقلية إلى الشهوانية كنسبة « جلية الحق الأول وما يتلوه إلى نيل كيفية الحلاوة ، وكذلك نسبة الادراكين[31] .

والكمال للادراك العقلي هو أتم وأفضل ، وأشد وصولاً وادراكاً من أي كمال لقوة معشوقة أخرى ، أما من ناحية الدوام ، فكيف يقاس الدوام الأبدي بدوام المتغير الفاسد ، وإما شدة الوصول ، فكيف يكون حال ما وصوله بملاقاة السطوح بالوصول إلى معرفة الله تعالى اما انه أشد ادراكاً ، فيرى ابن سينا أن هذا أمر واضح وتعرفه النفس بسهولة ، ذلك ان مدركات النفس النطقية أكثر عدداً وأشد تجـريداً لـه عن الزوائد الغير داخلة في معناه إلا بـالعرض ، بـل كيف يقاس هـذا الادراك بذلـك الادراك ، أو كيف تقاس هذه اللذة العقلية باللذة الحسية البهيمية ، فمن البين انه لا نسبة لأحدهما في الشرف إلى الآخر .

ويعلق قطب الـدين الرازي على أفضليـة الادراك العقلي عند ابن سينـا عن الادراك الحسي في الكم والكيف عن طريق وجهين ، **الأول** : ان الادراك العقلي وأصل إلى كنه الشيء حتى يميز بين الماهية وأجزائها وأعراضها ، ثم يميز بين الجنس والفصل ، وجنس الجنس ، وجنس الفصل ، بالغة ما بلغت ، وتميز بين الخـارج واللازم والمفارق ، وبين اللازم بوسط وبغير وسط ، واما الادراك الحسي فلا يصل إلا إلى الـظاهر المحسـوس ، فيكون الادراك العقلي أقـوى ، والوجـه الثاني وهـو ان الادراكات العقلية غير متناهية بخلاف الادراكات الحسية ، وإذا كان الادراك العقلي أقوى من الادراك الحسي ، وكانت مدركات العقل أشرف من مدركات الحس ثبت ان

---

(30) ابن سينا : الاشارات ن8 ف9 ص766 ، وأيضاً عبد الحليم محمود : التصوف عند ابن سينا ص33 .

(31) ابن سينا : الاشارات ن8 ف9 ص767 .

اللذة العقلية أكمل من اللذة الحسية[32] .

وهكذا تكون سعادة النفس قائمة على تأمل الكمال ، وعلى ادراك المبادىء العقلية الكلية ، والعقول المفارقة وهكذا يكون الكمال العقلي أشد وأقوى كمال وخير للنفس الناطقة .

فإذا كان هذا هو الطريق لسعادة النفس الناطقة فلماذا لا يتطلع الإنسان إلى هذا الكمال ، أو ما الذي يمنع النفس من أن تصل إلى كمالها ؟

يرى ابن سينا أن السبب في ذلك لا يرجع إلى المعقولات ، وإنما إلى طبيعة الإنسان وذلك بسبب انغماسه في الملذات ، فيقول « اعلم أن هذه الشواغل التي هي كما علمت من انها انفعالات وهيئات تلحق النفس بمجاورة البدن »[33] ، ذلك ان النفس الخسيسة تحس بما يلحق المحقرات من الخير والشر ، ولا تحس بما يلحق من الأمور البهية[34] وفي هذا يبدو تأثر ابن سينا بالأفلوطنية من حيث ان اشتغال النفس بالجانب الأدنى يصدها عن الجانب الأعلى[35] .

فما هو هذا الطريق إذن لبلوغ الإنسان هذا الكمال ليحقق خيره الخاص ؟ يحدد ابن سينا طريق الوصول إلى سعادة النفس واصلاحها بأنه يتم عن طريق تجريد النفس بشيء من النيات الخالصة الإلهية التي تزكو بها نفسه بقوتها العملية ، أو تحقيق مسئلة حكمية تقر بها عين نفسه التي بها يبصر وهي قوتها النظرية فإنه مهما سعى لأحدهما لم يتأت له وصوله إلا بعد قطع الهمة عن جميع العلائق الدنيوية والدواعي الشهوانية[36] وكذلك بعد الاستكمال من العمليات ومجانبة خسائس العمليات لئلا تعود عادة ملكة تتوق إليها النفس فيتعذر الصبر عنها ، لأن من تتعود نفسه على عادة سيئة يكون من الصعب عليه الخلاص منها ولذا وجب أن يقاومها ، ولن يحصل ذلك إلا بعد مخالفة النفس الحيوانية في أفعالها العملية وادراكاتها العملية[37] ، فمن غلب

---

(32) الرازي : شرح الاشارات ص456 .

(33) ابن سينا : الاشارات ن11 ، ص 769 ، 770 ، الشفاء ص 426 ، وأيضاً حي بن يقظان هامش ص 44 .

(34) ابن سينا : الشفاء ، الالهيات ص427 .

(35) ابن سينا : شرح الأثولوجيا ص41 .

(36) ابن سينا : رسالة السعادة ص3 ، 4 ، عيون الحكمة ص60 ، وايضاً حي بن يقظان ص50 .

(37) ابن سينا : رسالة في أقسام العلوم العقلية ص 129 ، وايضاً محمد كاظم : ابن سينا ص 154 ، 155 .

عليه الطابع الحيواني فهو عاشق للبدن محب لنظامه لذا كان هذا الإنسان من عداد الحيوانات ، بل من زمرة البهائم غافلاً عن الخالق جاهلاً عن الحق[38] ، ومعلوم ان من خالطته هذه النقائص ليس مطلوباً لذاته ، وما ليس مطلوباً لذاته فليس بالسعادة الحقيقية[39] .

ومن هذا نستطيع ان نستخلص رأي ابن سينا في أن طريق السعادة الحقيقية يكون بتحقيق طريقين : الأول طريق نظري ، والثاني طريق عملي .

1 ـ الطريق النظري :

يتمثل هذا الطريق النظري في أن يتصور الإنسان المبادىء المفارقة تصوراً حقيقياً ، ويعرف العلل الغائية للأمور الواقعة في الحركات الكلية دون الجزئية التي لا تتناهى ، وتتقرر عندها هيئة الكل ونسبة أجزاء بعضها إلى بعض ، والنظام الآخذ من المبدأ الأول إلى أقصى الموجودات الواقعة في ترتيبه ، ويتصور العناية وكيفيتها ، ويتحقق من الذات المقدمة للكل ، أي وجود يخصها وأية وحدة تخصها ، وانها كيف تعرف حتى لا يلحقها تكثير وتغير بوجه من الوجوه ، وكيف ترتيب نسبة الموجودات إليها ، ثم كلما ازداد استبصاراً ازداد للسعادة استعداداً[40] .

كذلك من غلبت قواه الروحانية على قوته الناطقة ، وتجردت نفسه من أشغال الدنيا ، وعلائق العالم الأدنى ، فهذا الأمر الحقيقي والتعبد الروحاني والصلاة المحضة واجبة عليه أشد وجوب وأقوى الزام ، لانه استعد بطهارة نفسه لفيض ربه ، فلو أقبل بعشقه واجتهد في تعبده ، لسارعت إليه الخيرات العلوية والسعادة الأخروية ، حتى إذا انفصل عن الجسم فارق الدنيا وشاهد ربه وجاور حضرته[41] .

فهذا الثواب أو الخير الأخروي متناسب مع الدرجة التي بلغتها النفس من الصحة والمعرفة في حياتها على هذه الأرض ، وفي هذا يبدو تأثر ابن سينا بالأفلوطينية التي تذهب إلى أن الإنسان يحتاج إلى رياضة حتى تصير كالغريزة ، فتكون السعادة الأخروية جزاء هذا السعي[42] ، هذا عن الجانب النظري .

---

(38) ابن سينا : رسالة في ماهية الصلاة ص12 .

(39) ابن سينا : رسالة السعادة ص4 .

(40) ابن سينا : الشفاء الالهيات م 9 ف 7 ص 429 ، الشهرستاني : الملل ص 1145 ، 1146 ، وايضاً البارون كارادوفو : ابن سينا ص275 .

(41) ابن سينا : رسالة في ماهية الصلاة ص13 ، وايضاً رسالة في معرفة النفس الناطقة ص16 ، 17 .

(42) ابن سينا : شرح الأثولوجيا ص45 .

2 ـ الطريق العملي :

يرى ابن سينا ان السعادة لا تتم فقط بالطريق النظري ، بل لا بد من مشاركة الطريق العملي له ، بان يتم اصلاح الجزء العملي من النفس وتهذيب الأخلاق[43] .

ويكون هذا الاصلاح عن طريق التنزه عن طرفي الافراط والتفريط في الأخلاق والتوسط بينهما[44] ، ذلك ان أكثر الفضائل هي الوسط بين الرذائل ، والفضيلة تكون وسطاً بين الرذيلتين اللتين هما الافراط والتفريط[45] . وما يقصده ابن سينا بملكة التوسط هو التنزيه عن الهيئات الانقيادية وتبقية النفس الناطقة على جبلتها مع إفادة هيئة الاستعلاء والتنزه ، وذلك غير مضاد لجوهرها ، ولا مائل بها لجهة البدن ، فالمتوسط يسلب عنه الطرفين .

ويضرب ابن سينا أمثلة على فضيلة التوسط مثل العفة ، فهي وسط بين الشره ، وما أشبه من ضمور الشهوة ، والسخاء ، وسط بين البخل والتبذير ، والعدالة وسط بين الظلم والانظلام ، والقناعة وسط بين الحرص والاستهانة والشجاعة بين الجبن والتهور[46] . وفي هذا يبدو تأثر ابن سينا بأرسطو القائل بأن الفضيلة نوع من الوسط بين طرفين أحدهما افراطِ والآخر تفريط[47] .

هذا هو الطريق إلى السعادة في الدنيا فإذا التزمت به النفس وصلت إلى درجة السعادة في الآخرة ، اما إذا لم تلتزم به وقعت في درجة الشقاء .

إلا أن السعادة الحقة لا تكون للنفس فى الدنيا لأن تعلقها بالبدن يمنعها عن الوصول إلى درجة السعادة القصوى ، كما ان تعلقها بالبدن يجعلها لا تنفصل عنه وتبقى دائماً في حالة الشوق لنيل الكمال دون الوصول التام إليه ، فعلى ذلك تكون السعادة أو الخير الحقيقي لا يتحققان إلا بعد الموت .

رابعاً : السعادة الحقيقية هي بعد الموت :

إذا كان ابن سينا يرى ان تعلق الإنسان ببدنه يفقده السعادة الحقة وان الاغراق في اللذات الحسية هو ما يعوقه عن بلوغ خيره وكماله ، فعلى ذلك تكون السعادة

---

(43) ابن سينا : النجاة ص296 ، وايضاً الشفاء ص429 .
(44) ابن سينا : رسالة في معرفة النفس الناطقة ص17 ، وايضاً الهداية ص305 .
(45) ابن سينا : رسالة العهد ص93 .
(46) ابن سينا : رسالة في الأخلاق ص99 .
(47) عبد الرحمن بدوي : أرسطو ص260 .

والخير الحقيقي للإنسان عند مفارقته لهذا العائق بعد الموت ، ويمثله بالخدر الذي منعت المادة الملابسة الحس عن الشعور به ، فلم يتأذ ، ثم عرض ان زال العائق أو زال الخدر فشعر بالبلاء العظيم ، أو مثله مثل عضو تمكن منه الألم ، ولكنه لا يشعر به لعائق ، فإذا فارقت النفس البدن شعرت بهذه الهيئات الرديئة وتألمت وشقيت بها ، وألمها هذ الروحاني فوق ألم النار الجسمانية[48] .

فالنفس عنده لا تصل إلى كمالها الحقيقي إلا بعد الموت لأن اشتغالها بالبدن قد أنساها ذاتها ومعشوقها ، كما ينسى المريضة الاستلذاذ بالحلو[49] وفي هذا القول يبدو تأثر ابن سينا بالأفلوطينية في قولها ان البدن يشغل النفس عن عشيقها وخيرها الحقيقي فيقول « جعل السعي تكلف النفس الأعراض عن عشيقها الأول الذي هو البدن منبهاً للعشيق الحقيقي[50] فكلاهما يتفق على أن الله تعالى مصدر الخير ، وان أسمى أنواع السعادة تقوم على معرفة هذا الخير ، وأن الأول سعيد بنفسه لكماله ، وتتلوه في درجات السعادة العقول المفارقة لأنها قريبة منه ، وكلما اقتربت اشتد شوقها وعشقها وابتهاجها ، وكلما ابتعدت عنه تضاءل ذلك فيها شيئاً أثر شيء فينشأ عنه ان التعقل بذاته أصل السعادة .

ولكن المادة في عالم الامكان أبعدت النفوس الإنسانية عن التعقل والسعادة ، وعلى ذلك تكون النفوس المتعلقة بالبدن التي تنصرف عن التعقل في شقاء .

وبناء على التزام النفس طريق السعادة من الناحية النظرية والعملية ، يقسم ابن سينا النفوس الإنسانية إلى ثلاثة أقسام ، اما نفوس كاملة في العلم والعمل ، أو نفوس ناقصة فيهما ، أو نفوس كاملة في أحدهما ناقصة عن الآخر ، فتكون النفس الإنسانية بحسب هذه القسمة ثلاث أنواع ، ويضرب على ذلك مثالاً من القرآن الكريم في قوله تعالى ﴿ وكنتم أزواجاً ثلاثة فأصحاب الميمنة ما أصحاب الميمنة وأصحاب المشأمة ما أصحاب المشأمة ، والسابقون السابقون أولئك المقربون ﴾[51] .

ويحدد ابن سينا بناء على هذه الآية النفوس الكاملة والنفوس المتوسطة النفوس التي تقع في درجة الشقاء العقلي وهي التي لم تحقق التعقل الذي هو أصل السعادة .

---

(48) ابن سينا : الاشارات ص770 .
(49) ابن سينا : النجاة ص294 .
(50) ابن سينا : شرح الأثولوجيا ص45 .
(51) سورة الواقعة : الآيات 7 : 11 .

والخير سواء بالطريق النظري أو العملي .

ويحدد أقسام الأشقياء بانهم هم الذين لم يستطيعوا تحصيل كمالات النفس ، وذلك لعدم استعدادهم ، فإذا كان عدم بلوغ النفس لمراتب كمالها بسبب نقصان في العقل ، فانه لا يرجى الكمال لها بعد الموت ، ذلك أن نقصانها غير مجبور ، ولكنها لا تتعذب .

اما إذا لم تصل النفس إلى كمالها بسبب عارض غريب فإن النقصان يزول بعد الموت ، ولكن لا بد من عقوبة تطهر النفس وتزكيها ، فالشقاء برذيلة النقصان تحس بـه النفوس المشتـاقة إلى الكمـال فقط ، وشوقهم إلى الكمـال ناتـج عن اكتساب نظري ، وذلك عندما تبين لهم ان من شأن النفوس ادراك الكمال وتحقيقه ، ومن هنا كان الشوق إليه والتألم من فقدانه ، اما النفوس الساذجة فانها لا تتألم من النقصان .

فهذه المرتبة السفلى من النفوس تبقى في الشقـاء بعد المـوت ، لأن أوائل الملكة العلمية التي كانت يمكن أن تكتسب بالبدن قد فات زمنها .

ويقسم ابن سينا هذه المرتبة على قسمين : اما مقصرون عن السعي إلى كسب الكمال الأسنى وهـم السذج ، واما معاندون جاحدون متعصبون لآراء فاسدة مضادة للآراء الحقيقية ، ويعتبر هؤلاء في نظره أسوأ حالاً ، لأنهم اكتسبوا هيئات مضـادة للكمال ، وهؤلاء عند البعث يكون مثلهم مثل الخـدر الذي يحتـرق وقد زال عنـه الخدر ، فهناك يتأذى به ، ولذا كانت البلاهة أوفى إلى الخلاص من فطانة بتراء[52] .

هذا عن مرتبة النفوس التي تقع في درجة الشقاوة ، اما السعداء فهم الذين تحقق لهم العلم والعمل اما بدرجة كلية أو بدرجة ناقصة ، فينقسمون إلى مرتبتين :

المرتبة الأولى : وهي مرتبة العشاق المشتاقين وهي النفوس الكاملة من بنى البشر الذين وضعوا عنه دون مقارنة البدن ، وانفكوا عن الشواغل وخلصوا إلى عالم القدس والسعادة ، وهؤلاء وصلوا إلى مرتبة الاتصال فهم ملتذون مشتاقون ، والشوق عذاب ، ولكنه لذيذ ، مثال ذلك ما يقوله ابن سينا « بأذى الحكة والدغدغة » فهي تنتج عذاباً لذيذاً وهذا الشوق هو باعث يدفـع الإنسان نحـو الوصـول والاتصال ، وتحقيق البهجة ، ولكنها في حياتنا الدنيا لا يمكن أن نتخلص من علاقة الشوق طالما

(52) ابن سينا : الاشارات ن8 ف13 ص773 .

كانت في البدن . اما بعد الموت فهي تحظى بالعشق الخالص فهم « الكاملون في العلم والعمل السابقون ولهم الدرجة القصوى في جنات النعيم ، فيلتحقون بعـالم العقول ، ويتنزهون ان يقارنوا دون الأجسام ونفوس الأفلاك مع جلال قدرها فهم في المرتبة العليا »(53) .

ويعتقد ابن سينا أن هذه النفوس الكاملة قد تكون نفوساً نبويـة أو غيرهـا ، وبلغت الكمال في العلم والأعمال بالفطرة والاكتساب حتى صارت مضاهية للعقل الفعال ، وإن كانت دونه في الشرف والعلم والرتبة العقلية ، لأنه علة وهي معلولة ، ثم إذا فارقت نفس من النفوس تلك بدنها بقيت في عالمها سعيدة(54) .

فالسعداء هم من تعرفوا على الله تعالى قبل أن يفارقوا البدن ، وأقبلـوا عليه والتزموا الفكر في جلاله وحسنه وبهائه ، ولم يعرضوا عنه حتى وافتهم المنية وهم على حـال من الإقبال والمشاهدة بالفعل ، فهم إذا فارقوا البدن بقوا في غبطة لا نهاية لها وسرور وفرح دائم لاتصال مشـاهدتهم لـذلك المـوجود الـواجب ، وهذه المشاهدة تخلصهم من كدر التعلق بالبدن ، فهؤلاء انتعشوا بالكمال الأعلى وحصلت لهم اللذة العليا(55) .

أما المرتبة الثانية من السعداء فهم ما يسميهم بأصحاب الميمنة ، ويرى أن هذه النفوس مترددة بين جهتي الربوبية والسفالة على درجاتهـا وأنهم يرتقـون عن عالم الاستحالة ، ويتصلون بنفوس الأفلاك ويتطهرون عن دنس عالم العناصر ، ويشاهدون النعيم الـذي خلقه الله تعـالى في السمـوات من الحـور العين ، وألـوان الأطعمـة اللذيذة ، وألحان الطيور ، وعنهم يقول الرسول ﷺ حاكياً عن ربه تعالى : ﴿ أعددت لعبادي الصالحين ما لا عين رأت ولا أذن سمعت ولا خطر على قلب بشر ﴾(56) .

وهؤلاء في رأي ابن سينـا تغلبت قواهم العقليـة وبلغت حداً من الكمـال ، يمكنها به إذا فارقت البدن أن تستكمل الاستكمال التام الذي لها أن تبلغه ، ومثلها بالخدر الذي أذيق الطعم الألذ ، وعرض للحالة الأشهى وكان لا يشعر بها ، فزال عنه

---

(53) ابن سينا : رسالة في النفس ص213 .

(54) ابن سينا : رسالة في أقسام العلوم العقلية ص74 .

(55) ابن سينا : الاشارات ن8 ف14 ص774 ، وأيضاً ، د . عبد الحليم محمود : التصوف عند ابن سينا ص35 .

(56) هذا الحديث رواه البخاري في كتابه بدء الخلق الباب الثامن .

الخدر بعد الموت ، وعرض للحالة الأشهى التي كانت لا يشعر بها لوجود البدن وطالع اللذة العظيمة دفعة واحدة ، فتكون تلك اللذة لا من جنس اللذة الحسية والحيوانية ، بل لذة تشاكل الحالة الطيبة التي هي للجواهر المحضة وهي أجل من كل لذة وشرف(57) .

فهذه مرتبة المتوسطين من الناس ، ولا يبعد أن يتمادى أمرهم إلى أن يستعدوا للفوز بوصول الدرجة العليا ، فينغمسون في اللذات الحقيقية واصلين إلى السابقين بعد انقضاء دهور ، وهذه النفوس إذا سمعت ذكراً ومنبهاً روحانياً يذكرها بالملأ الأعلى ، ويشير إلى ما فيه من جمال وبهاء ، استولت عليها عاطفة شائقة ، وتطلعت متلهفة إلى ذلك العالم ، وغمرتها لذة سارة ، إذ أنها من حيث الطبيعة مستعدة للإتصال بهذا العالم ، والطبيعة المستعدة من أفضل البواعث التي تدفع بالإنسان نحو اللذات العليا ، ومن كان باعثه على الإتصال طبيعته ، فإنه لا يقر له قرار حتى يصل إلى استكمال هدفه ، أما من كان باعثه طلب الحمد ، فإنه يقف عند حصول غرضه ، فيقنع بالحمد واقنعه ـ ما بلغه من الغرض(58) .

إذن فالسعادة السامية ، والخير الحقيقي عند ابن سينا ، يكون بمشاركة الملأ الأعلى في ملذاتهم العقلية الأبدية ، على أن يحصل من العلوم النظرية والعملية قدراً كبيراً ، وإذا تحلى بالفضائل المختلفة .

أما الشقاوة ، فتلحق بالأنفس الخسيسة سواء في الدنيا أو الآخرة ، أما الأنفس المقدسة التي تسعى إلى الفضيلة بالنظر العقلي وبالطريق العملي ، فإنها نصل بكمالاتها بالذات ، وتنغمس في اللذة الحقيقية ، وتبرأ عن النظر إلى ما خلفها(59) .

فالسعادة والخير ـ فيما يعتقد ابن سينا ـ موجودان في الدنيا ، وعلى الإنسان أن يسعى لتحصيلهما للحصول على خيره في الآخرة ، والبعد عن الشر أو العقاب الذي قد يصيبه ، ولما كانت النزعة التفاؤلية عنده توجب القول بأن الخير غالب على الشر ، فقد ذهب إلى القول بأنه لا توجد شقاوة أبدية في الأخرة ، أي أن الشر ليس مطلقاً في الآخرة ، وكذلك الحال في عالمنا ، لا سعادة في هذا العالم على الإطلاق ، ولا

(57) ابن سينا : الشفاء الالهيات م9 ف1 ص428 .

(58) ابن سينا : الاشارات ن8 ف16 ص777 .

(59) ابن سينا : الشفاء الالهيات م9 ف7 ص432 . أما ما يذكره ابن سينا عن عذاب وشقاوة النفس في الآخرة فلن نتعرض له لأنه بعيد عن مجال بحثنا .

شقاوة ولا خير ولا شر كلياً[60] .

فالخير والشر نسبي سواء كانا في الدنيا أو الآخرة ، ولهذا قيل إن كل واحد منا غير راضٍ بما أعطاه الله له[61] . فالخير موجود ومنتشـر وهو الغـالب على الشر ، فلماذا إذن التشاؤم ؟ .

فهذا العالم الذي يقول به ابن سينا هو عالم خير ، تتمتع فيه كل موجوداتـه بالخير والسعادة ، وما يوجد منه شر فهو قليل ، ولا مانع من وجوده لصلاح العالم والإنسان ، وبإمكان الإنسان أن يتخلص من هذا الشر بـإصلاح ذاتـه ، وبمتابعتـه للطريق النظري ، وهو معرفة الحق والعالم المفارق ، وينتهي من هذا إلى ما سبق أن انتهى إليه كثير من الفلاسفة ، إن معرفة الحق هو طريق السعادة وطريق الخلاص في الآخرة والحصول على الخير .

(60) ابن سينا : رسالة في إبطال أحكام النجوم ص53 ، 54 .

(61) ابن سينا : المرجع السابق ص55 .

الخاتمة

قلنا في مقدمة هذه الدراسة اننا سنتناول دراسة مشكلة الخير والشر عند ابن سينا من خلال الاهتمام بجانبين : الأول هو عرض رأي ابن سينا في مشكلة الخير والشر ، وصلة هذه المشكلة بالمجالات المختلفة في فلسفته إذ ان رأيه فيها لن يكون متكاملاً إلا من خلال تطبيقها على المجالات الأخرى والأبعاد المختلفة . والجانب الثاني ، هو عرض المؤثرات المختلفة التي أثرت في رأيه سواء كانت مؤثرات يونانية أو مؤثرات إسلامية ، أو مذاهب أخرى مختلفة مثل المانوية ، والآن بعد انتهائنا من هذا البحث نود أن نوضح النتائج التي توصلنا إليها من خلال دراساتنا لهذه المشكلة من هذين الجانبين :

الجانب الأول

يعتمد ابن سينا على فكرة أساسية في هذه المشكلة ، وهي فكـرة الوجـوب والامكان ، أو الفعل والقوة ، فربط بين الخير والوجوب ، وبين الشر والامكان ، وبناء على هذه الفكرة الأساسية أقام نظريته في الخير والشر .

فأي موجود عنده يحمل درجة من درجات الوجوب والوجود ، وإلا ما سمي موجوداً ، فهو يحمل بناء على هذه الدرجة من الوجود نسبة ما من الخيرية ، تختلف هذه النسبة باختلاف النسبة التي ينطوي عليها هذا الموجود من الوجود فإذا كان الله تعـالى في نظره يحـوي أكمـل معـاني الـوجـوب ، وأعلى درجـات الـوجـود ، لأن

وجوده لا يداخله امكان على الاطلاق فليس في ذاته تعالى شيء بالقوة، بل هو دائماً بالفعل . لذا يكون لوجوده تعالى أعلى درجات الخير ، بل انه خير مطلق وأقصى ، والخير لا يليق بشيء إلا به .

اما الموجودات الأخرى التي يتفاوت فيها الامكان والوجوب ، نجد ان الشر والخير يتفاوتان فيها على حسب نسبتها من الوجوب ، والامكان . فأعلى الموجودات التي تلي الله تعالى في حصولها على نسبة الخير هي عقول ونفوس وأفلاك العالم العلوي ، لأن وجودها خال عن القوة والامكان فوجودها إذن يكون خيراً ويأخذ الخير في النقصان بحسب التناقص من الملأ الأعلى حتى يصل إلى المادة ، وهي في نظره قوة وامكان على الاطلاق فهي شر ، بل هي سبب وجود الشر في عالم ما تحت فلك القمر .

وبناء على فكرة الخير والشر ، أو الوجوب والامكان يأخذ ابن سينا في تفسير الظواهر المختلفة ، فيقيم صرحاً تكون فيه الموجودات على ترتيب متدرج من الخير والشر على أساس فكرة الوجوب والامكان ، فالفلك الأعلى أو ما يسميه عالم ما فوق فلك القمر خال من الامكان لانه خال من المادة فهو خير ، وان كانت نسبته في الخير لا تساوي نسب الأول ، لأن العلة عنده أشرف من المعلول ، والأول هو الذي يمنح عقول ونفوس هذا العالم وجودها ، فهو أشرف منها وأعلى منها في الوجود وأعلى منها في مرتبة الخير .

اما في الفلك الأدنى ، أو ما يسميه عالم ما تحت فلك القمر ، فهو يرتبط بالمادة ، فهنا يدخل في وجوده الشر ، إلا أن وجود هذه المادة ليس أيضاً شراً على الاطلاق، وهنا تظهر النزعة التفاؤلية عنده في القول بأن وجود المادة ضروري لوجود مثل هذا العالم بجزيئاته الكثيرة ، ولم يكن في الامكان وجود عالم متحرك له جزئيات كثيرة في حالة نمو وفساد ، وذبول ، دون أن تمر به حالة الانتقال من القوة إلى الفعل أي من الشر إلى الخير ، وعلى ذلك يكون وجود الشر ضرورياً ، وهو عرض من أعراض الخير ، ولا يمكن وجود خير في العالم الأسفل إلا بوجود الشر ، لأن الشر هو انتهاء حالة وصورة لكي يستوعب الموجود حالة جديدة وصورة جديدة أي يتحول ويتغير لكي يأخذ وجوداً وصورة أخرى أي وجوداً آخر للخير . فهذا الشر المتعلق بالمادة ، وهذا التحول الذي يطرأ عليها هو لأجل غاية وهي الخير .

وفكرة الغائية ترتبط ارتباطاً وثيقاً عند ابن سينا بنظريته في الخير ، فهو يرى ان

كل الظواهر المختلفة تسير نحو غائية ، ونحو نظام أساسي لا يمكنها الانفصال عنه ، وبناء على هذه الغائية يكون الاتجاه نحو الخير ، ويدل على ذلك ما نراه في مجال الطبيعة أو في المجال الإنساني .

ويحاول ابن سينا ان يطبق هذه النظرية في القول بالغائية على ظواهر الطبيعة ، فيرى انه يوجد للطبيعة نظام لتطور الكائنات ، وان هذا التطور يسير نحو غاية ، وأن لكل موجود طبيعي فعل ما ، وهو يتحرك لتحقيق هذا الفعل ، وان هذا الفعل هو خير ، وان أدى إلى صدور بعض الشرور الجزئية إلا انه شر بالنسبة إلى الشيء الآخر ، أو ما يسميه بالقابل وليس شراً لذات الفعل ، بل هو خير لأن تمام فعل الموجود الطبيعي هو كماله وكماله هو خير .

وعندما يحاول ابن سينا أن يطبق هذه الغائية على المجال الإنساني يقول أيضاً بوجود نظام خاص بالإنسان هو القضاء ، وان ما يوجد في هذا النظام هو خير للإنسان ، فإذا سار الإنسان على هذا النظام فقد اتجه إلى خيره الخاص ، الذي يتمثل في كماله ، وكماله في أن يصير موجوداً عقلياً موازياً للعالم العقلي ، أي أن يتخلص الإنسان من نسبة الامكان الداخلة في تكوينه وهي بدنه وإذا كان لا يمكن التخلص منها في الحياة الدنيا ، إلا انه يستطيع أن يروضها عن طريق الاصلاح مرة بالطريق النظري بالتعرف على الأول وصفاته وتمثل عنايته بالموجودات وما إليه من معرفة عقلية ، ومرة أخرى بالطريق العملي عن طريق اصلاح الأخلاق بالتوسط بين الرذائل واكتساب الفضائل فيكبح الإنسان شهواته البدنية ويعفها عن الاغراق في الملذات الحسية ، أي يحول نسبة الامكان والقوة فيه إلى أن يصير موجوداً عقلياً حتى يصل إلى أقصى درجات الخير المتاحة له .

واهتمام ابن سينا بالغائية يتضح عند تناوله لموضوع العلل فهو يكاد يضفي على العلة الغائية أهمية كبيرة ويصفها بصفات السمو والكمال ، حتى اختفى حديثه أو كاد عن العلل الثلاث الأخرى وسط هذه الدراسة المستفيضة لهذه العلة حتى انه يمكن ارجاع بحثه في العلل الثلاث الأخرى ، بأنه يوحي بردها إلى العلة الغائية ، وانها وجدت من أجل أن تظهر العلة الغائية .

وإذا كان ابن سينا يصبغ فلسفته وتفسيراته بالصبغة الغائية ، فما يكاد يتناول ظاهرة معينة حتى نجده يغلب عليها الطابع الغائي ، فهو أيضاً يحاول أن يصبغها بنزعته التفاؤلية بوجود الخير والغاية وهي النزعة القائلة بأن الخير هو الغالب على

الوجود ، وان الشر قليل ، بل ان وجوده لغاية فوجوده أيضاً خير .

وتحولت كل الظواهر عنده بناء على فكرة الغائية والخير إلى صورة واحدة فلا يوجد انفصال بين ظاهرة في مجال طبيعي وأخرى في مجال إنساني بل هناك اتصال ، ويمكن أن نعتبر هذا الاتصال يتمثل في أن كل هذه المجالات تشترك في نفسيره وتحليله لها بناء على فكرته السابقة في أن الخير هو الغالب والشر هو لغاية .

وابن سينا عند تناوله لأي ظاهرة من الظواهر يضع مقولة أساسية يحاول بعد ذلك أن يطبقها على تحليلاته المختلفة ، هذه المقولة متمثلة في قوله بغلبة الخير على الشر ، ولكن وجود هذه المقولات تحد من رأي الفيلسوف فوضعه لهذه المقولة جعلت نظرته إلى الظواهر تمر من خلال منظار ضيق لا يرى في الظاهرة إلا ما يتفق مع رأيه ، وإذا وجد ما يخالف هذا الرأي إما يهمله ، أو يحاول تأويله تأويلاً يصل في بعض الأحيان إلى تأويل تعسفي لكي يتفق هذا التأويل مع تلك المقولة أو المقدمة .

فكأن عمله أقرب إلى عمل الفنان منه إلى عمل الفيلسوف أو العالم ، ذلك ان مهمة الفنان هي أن يصور لنا الجمال . اما مهمة الفيلسوف والعالم فهي وصف الحقيقة أو الظاهرة كما توجد في الواقع ، اما ابن سينا فلم يلتزم بهذه المهمة في بعض المواقف ، بل أخذ في وضع تفسيرات ميتافيزيقية وأخلاقية وجمالية وطبيعية تتفق مع فكرته عن الخير ، وقدم لنا صورة لعالم صغير مرتب ترتيباً منظماً كل ما فيه يسير نحو الغائية والخير ، ولكل موجود مكانه الخاص به ، ونظام يجب أن يسير عليه ليصل إلى كماله وخيره ، اما الخروج عن هذا النظام فهو ما يؤدي إلى حدوث الشر .

فالأفكار التي تحتوي عليها نظرية الخير والشر عنده هي فكرة الفعل والقوة أو بحسب قوله الوجوب والامكان ، ثم رأيه في الغائية ، ورأيه في العناية الإلهية التي هي النظام الأزلي السابق لكل موجود ، وهو العلم الإلهي ، وهذه العناية هي وجود هذا النظام على الوجه الأبلغ والمتاح ، وبناء على هذه الأضلاع الثلاثة نحدد أهم الأفكار الرئيسية التي اعتمد عليها ابن سينا لتوضيح نظريته في الخير والشر وتطبيقها على أبعاد فلسفته .

الجانب الثاني

عندما حاولنا أن نحدد المؤثرات المختلفة التي أثرت في رأي ابن سينا في الخير والشر ، وجدنا انه من العسير تحديد اتجاه واحد أو مؤثر واحد بعينه ، فقد استفاد ابن سينا من التيارات السابقة عليه سواء كانت تيارات يونانية أو تيارات

إسلامية بشقيها الجدلي والفلسفي ، بل انه استفاد أيضاً من الديانات الشرقية القديمة مثل المانوية ، وكان له موقف محدد منها خاصة ان هذه المشكلة تعد هامة بالنسبة إلى هذه الديانة إلى حد جعلهم الخير والشر مبدأين أولين إلاهيين يحكماد الكون ويسيرانه .

فالقول بان ابن سينا قد استفاد من تيارّ واحد دون الآخر يعد قولاً خاطئاً فلا يمكن تفسير نظريته هذه بالاعتماد فقط على الفكر اليوناني ، لانه قال بوجود تفاعل وصلة بين الله تعالى من جهة والعالم من جهة أخرى ، وهذه الصلة لا نكاد نتبينها بوضوح في الفكر اليوناني .

فالله عنده ليس علة غائية تتحرك نحوها الموجودات لتنال خيرها فقط ، بل هو أيضاً علة فاعلة أوجدت الخير بإيجادها للعالم ، وبخلق الموجودات ، ففي وجودها عنه هو وجود للخير ، كما ان نظريته في العلم الإلهي وما يتبعه من موضوع العناية يختلف إلى حد ما عن مثيلتها في الفكر اليوناني ، لأن العلم الإلهي عن أرسطو يقف عند حدود الذات الإلهية ، وكذلك العناية ، أما عند ابن سبنا فهو يتعلق بالعالم سواء اختلف الباحثون حول ماهية هذا العلم هل هو علم كلي أم علم جزئي ، إلا انه علم وعناية بالموجودات على أي نحو كانت ، فالعناية عنده هي عناية حقيقية لا تقف عند حدود التحريك أو العشق باعتباره تعالى علة غائية فقط .

وان كان تأثره بالفكر اليوناني واضح في بعض الجوانب ، مثل تأثره بقول أرسطو ان سبب وجود الشر هو وجود المادة لأن بها امكان وقوة وتغير ، وان هذا التغير يؤدي إلى فساد الموجود وهو شر ، إلا انه أضاف إليه نزعته التفاؤلية القائلة بانه شر لأجل الخير ، وليس شراً بذاته .

كما انه تأثر بأفلاطون وأفلوطين وهذا يظهر في القول بان مصدر الخير هو الله تعالى ، وإن كانت استفادته الكبرى منهما هي في تفسيره لكيفية وجود العالم عن الأول ، وأضاف إلى هذه النظرية قوله بالتدرج في الخير تدرجاً يوافق تدرج الموجودات عن الأول وصدورها عن العقل الأول .

فإذا كان ابن سينا قد استفاد من مصادر يونانية سابقة عليه ، إلا انه أضاف إليها كثيراً من الأفكار الناتجة عن ثقافة إسلامية واسعة ، فلا نستطيع أن ننكر انه أضاف إلى مصدر الخير ـ وهو الله تعالى ـ كثيراً من الصفات تختلف إلى حد ما عن الفكرة اليونانية ، وهذه الصفات التي وضعها ، وقسمها إلى صفات ذات ، وصفات أفعال ،

كلها تدل على طبيعة الله الخيرة ، وان فعله تعالى للخير ليس بسبب داع ، بل بسبب ذاته التي تقتضي الخير ، وهذا القول إذا قيل انه قريب الشبه من الفكر اليوناني ، إلا انه أيضاً قريب الشبه من الفكر الإسلامي المتمثل في رأي الأشاعرة .

كما ان هناك العديد من الموضوعات التي تناول فيها ابن سينا جوانب مشكلة الخير والشر ، مثل موضوع القضاء والقدر والحرية الإنسانية ، والثواب والعقاب ، لا نكاد نرى فيها إلا فكراً إسلامياً مع قليل جداً من المؤثرات اليونانية ، وفكر ابن سينا في هذا المجال يكاد يقترب من فكر الأشاعرة في القول بأن الإنسان ليس له حرية مطلقة بل هي مقيدة لما يتاح لـه من قدرة مكتسبـة وأضاف إليهـا موافقـة الأسباب الخارجة لهذه القدرة .

وهذا الاقتراب من الفكر الأشعري جعله ينقـد المعتزلـة في كثير من آرائهم المتعلقة ببعض موضوعات الخير والشر لأنهم قد ذهبوا إلى تغليب الشر على الخير وهذا على عكس رأي ابن سينا . بـل ان استفادتـه من التراث الجـدلي الإسلامي ظهرت في عدة جوانب نذكر منها دليل الممكن والواجب فهو وإن كان نقد المتكلمين في الاستدلال بالحوادث على وجود محدث أوجدهـا ولولاه لمـا خرجت إلى حيـز الوجود ، فقد استفاد من هذا ، فوضع العالم في مقولة الامكان وقال ان العالم يمكن أن يكون على غير ما هو عليه ولا بد من وجود فاعل واجب يخرجه إلى حيز الوجود .

وكذلك استفاد من الفلسفة الإسلامية السابقة عليه ، ولا يخفى على أحد مدى استفادته من الفارابي ، فهو يعترف بذلك صراحة ، وتتمثل استفادته بـالفارابي في موضوع الخير والشر في انه اعتبر الإنسان حلقة في سلسلة هذا النظام يتصرف في نظام ما خلق له ويتفق كذلك معه في كثير من المجالات .

كذلك استفاد من إخوان الصفا وبعض العناصـر الباطنيـة من خلال تفسيـرد لمشكلة القضاء والقدر واستعمال بعض الرموز والتشبيهات وهو ما يقتـرب من فكر الإسماعيلية فقد كان بحسب نشأته متصلاً بهذه الفرق متأثراً بفكرها .

وإذا كنا قد ذكرنا جميع العناصر التي أثرت في نظرية الخير والشر عنده فلا يعني ذلك انه كان مجرد جامع لهذه الأفكار من عناصرها المختلفة والدليل على ذلك اننا لا نجد عنصراً من هذه العناصر في حالته الواضحة الظاهرة بحيث نستطيع ان نرده كلياً إلى الأصل المستفاد منه بل قام ابن سينا بصهر هذه الأفكار ليخرج منها بنظريته في الخير والشر . فجاءت نظرية تعد من أبدع نظرياته التي تأثر بها الكثيرون ممن جاءوا بعده .

قائمة المراجع

أولاً : مؤلفات ابن سينا (الشيخ الرئيس أبو علي ت 427 هـ)

1 ـ الإشارات والتنبيهات (القسم الطبيعي ـ القسم الإلهي ـ والقسم الخاص بالتصوف) ـ تحقيق سليمان دنيا ـ القاهرة ـ دار المعارف 1960 م .

2 ـ الشفاء :

أ ـ الطبيعيات . الفن الأول : السماع الطبيعي ـ تحقيق سعيد زايد ـ القاهرة ـ الهيئة العامة للكتاب 1983 م .

الفن الثاني : في السماء والعالم ـ تحقيق د . محمود قاسم ـ القاهرة دار الكاتب العربي 1389 هـ ـ 1969 م .

الفن الثالث : الكون والفساد ـ تحقيق د . محمود قاسم ـ القاهرة دار الكتاب العربي 1969 م .

ب ـ الألهيات : تحقيق الأب قنواتي وسعيد زايد ـ القاهرة ـ الهيئة العامة للمطابع الأميرية 1960 .

3 ـ النجاة : القاهرة ـ الطبعة الثانية 1357 هـ ـ 1938 م .

4 ـ التعليقات : تحقيق د . عبد الرحمن بدوي ـ القاهرة ـ الهيئة العامة للكتاب 1973 م .

5 ـ الهداية : تحقيق د . محمد عبده . القاهرة ـ المكتبة الحديثة ـ الطبعة الثانيه 1974 م .

6 ـ عيون الحكمة : تحقيق د . عبد الرحمن بدوي ـ الكويت ـ وكالة المطبوعات ودار القلم ببيروت ـ الطبعة الثانية 1980 م .

7 ـ شرح كتاب الاثولوجيا المنسوب خطأ إلى أرسطو طاليس (ضمن أرسطو عند العرب) تحقيق د . عبد الرحمن بدوي ـ الكويت وكالة المطبوعات ـ الطبعة الثانية 1978 م .

8 ـ المباحثات (ضمن كتاب أرسطو عند العرب) تحقيق د . عبد الرحمن بدوي ـ الكويت وكالة المطبوعات ـ الطبعة الثانية 1978 م .

9 ـ رسالة القضاء والقدر (ضمن جامع البدائع) القاهرة ـ مطبعة السعادة الطبعة الأولى 1335 هـ ـ 1917 م .

10 ـ رسالة في سر القدر (ضمن مجموعة رسائل ابن سينا) ـ الطبعة الأولى حيدر آباد ـ مطبعة دائرة المعارف العثمانية 1353 هـ .

11 ـ رسالة في ماهية العشق (ضمن جامع البدائع) مطبعة السعادة ـ الطبعة الأولى 1335 هـ ـ 1917 .

12 ـ الرسالة العرشية (ضمن مجموعة رسائل ابن سينا) حيدر آباد ـ دائرة المعارف العثمانية 1353 هـ .

13 ـ رسالة في السعادة (ضمن مجموعة رسائل ابن سينا) حيدر آباد ـ دائرة المعارف العثمانية 1353 هـ .

14 ـ رسالة في تفسير المعوذة الأولى (ضمن جامع البدائع) مطبعة السعادة ـ الطبعة الأولى 1335 هـ ـ 1917 م .

15 ـ رسالة في تفسير المعوذة الثانية (ضمن جامع البدائع) مطبعة السعادة الطبعة الأولى 1335 هـ ـ 1917 م .

16 ـ الرسالة النيروزية في معاني الحروف الهجائية (ضمن تسع رسائل في الحكمة والطبيعيات) طبعت بمبيء 1318 هـ .

17 ـ رسالة في إجابة الدعاء وكيفية الزيارة (ضمن جامع البدائع) مطبعة السعادة ـ الطبعة الأولى 1335 هـ ـ 1917 م .

18 ـ رسالة في دفع الغم من الموت (ضمن رسائل ابن سينا في أسرار الحكمة المشرقية) نشرها مهرن ليدن 1889 م .

19 ـ رسالة العروس : تحقيق شارل كونس (مجلة الكتاب ـ مجلد 11 ـ عدد 4 عدد خاص عن ابن سينا ـ ابريل 1954 م) القاهرة دار المعارف .

20 ـ رسالة في معرفة النفس وأحوالها : تحقيق د . محمد ثابت الفندي ـ القاهرة ـ الطبعة الثانية .

21 ـ رسالة في ماهية الصلاة (ضمن رسائل ابن سينا في أسرار الحكمة المشرقية) نشرها مهرن ـ ليدن 1889 م .

22 ـ رسالة الأخلاق (ضمن تسع رسائل في الحكمة والطبيعيات) طبعت ببمبىء 1318 هـ .

23 ـ رسالة العهد (ضمن تسع رسائل في الحكمو والطبيعيات) طبعت بمبىء 1318 هـ .

24 ـ رسالة في أقسام العلوم العقلية (ضمن تسع رسائل في الحكمة والطبيعيات) طبعت بمبىء 1318 هـ .

25 ـ رسالة أجوبة مسائل سئل عنها أبو ريحان البيروني (ضمن مجموعة رسائل ابن سينا) تحقيق حلمي ضيا أولكن ـ مطبعة استنانبول 1953 م .

26 ـ رسالة في الاجرام العلوية (ضمن تسع رسائل في الحكمة والطبيعيات) .

27 ـ رسالة في أبطال أحكام النجوم (ضمن مجموعة رسائل لابن سينا) تحقيق حلمي ضيا أولكن .

28 ـ رسالة أجوبة عن عشر مسائل (ضمن مجموعة رسائل) تحقيق ضيا أولكن .

29 ـ شرح مقالة حرف اللام (ضمن كتاب أرسطو عند العرب) تحقيق عبد الرحمن بدوي ـ الكويت ـ وكالة ـ المطبوعات ـ الطبعة الثانية 1978 م .

30 ـ رسالة في الحدود تحقيق وترجمة جواشون ـ القاهرة ـ المعهد الفرنسي للآثار الشرقية(1963 م .

31 ـ رسالة في تفسير الصمدية (ضمن جامع البدائع) مطبعة السعادة الطبعة الأولى 1335 هـ ـ 1917 م .

32 ـ رسالة حي بن يقظان تحقيق د . أحمد أمين ـ القاهرة ـ دار المعارف سنة 1952 م .

33 ـ رسالة في القوى الإنسانية (ضمن تسع رسائل في الحكمة والطبيعيات) .

ثانياً : المصادر والمراجع العربية :

1 ـ ابن رشد (أبو الوليد ت 595 هـ = 1198 م) تفسير ما بعد الطبيعة ـ تحقيق الأب موريس بويج الكاثوليكية ـ بيروت ، ثلاثة مجلدات من سنة 1938 ـ 952 م .

2 ـ ابن رشد : تلخيص ما بعد الطبيعة لأرسطو ـ تحقيق د . عثمان أمين ـ الطبعة الثانية سنة 1958 م .

3 ـ ابن رشد : تهافت التهافت ـ لقاهرة سنة 1903 ه .

4 ـ ابن رشد : الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة ـ المطبعة الرحمانية بمصر .

5 ـ ابن طفيل : حي بن يقظان ـ تحقيق أحمد أمين ـ دار المعارف بمصر سنة 1952 م .

6 ـ أبو البركات (البغدادي ت 547 هـ) : المعتبر في الحكمة جـ 2 ـ الطبعة الأولى 1938 ، 1939 م .

7 ـ اخوان الصفا وخلان الوفا : مجموعة رسائل ـ 4 أجزاء تصحيح خير الدين الزركلي ـ المطبعة العربية بمصر ، سنة 1347 هـ ـ 1928 م .

8 ـ أرسطو : علم الأخلاق إلى نيقوماخوس ـ ترجمة إلى الفرنسية بارتلمي شانتهلر وترجمة إلى العربية أحمد لطفي السيد جـ 1 ، مطبعة دار الكتب بالقاهرة 1343 هـ ـ 1924 م .

9 ـ أفلاطون : مجاورة الجمهورية ـ ترجمة فؤاد زكريا ، دار الكتاب العربي بالقاهرة .

10 ـ أفلاطون : محاورة فيدون ـ ترجمة زكى نجيب محمود ، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر بالقاهرة 1966 م .

11 ـ أفلوطين : اثولوجيا أرسطو طاليس ـ تحقيق د . عبد الرحمن بدوي نشر في كتاب أفلوطين عند العرب ، القاهرة ، دار النهضة الطبعة الثانية سنة 1966 م .

12 ـ الأشعري (أبو الحسن ت 324 هـ = 1078 م) : الإبانة عن أصول الديانة ـ تقديم وتحقيق وتعليق د . فوقية حسين ـ الطبعة الأولى ، دار الأنصار 1397 هـ ـ 1977 م .

13 ـ الأشعري (أبو الحسن) : مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين ، الجزء الأول ، تصحيح د . ريتر ، استنابول ، مطبعة الدولة سنة 1929 م .

14 ـ الافروديسي (الاسكندر) : مقالة في ان الكون إذا استحال استحال من ضده على رأي أرسطو طاليس (ضمن أرسطو عند العرب) ـ تحقيق د . عبد الرحمن بدوي ، وكالة المطبوعات بالكويت ، الطبعة الثانية ، سنة 1978 م .

15 ـ الآلوسي (حسام محي الدين) : حوار بين الفلاسفة والمتكلمين ، مطبعة الزهراء ـ بغداد سنة 1967 م .

16 ـ الأمدي (سيف الدين ت 55 هـ = 631 هـ) : غاية المرام في علم الكلام ـ تحقيق حسن محمود عبد اللطيف ، المجلس الأعلى للشئون الإسلامية ، القاهرة 1391 هـ ـ 1971 م .

17 ـ الأهواني (د . أحمد فؤاد) : ابن سينا ، دار المعارف بمصر سنة 1958 م .

18 ـ الباقلاني (أبو بكر ت 403 هـ = 1013 م) : التمهيد ـ تصحيح الأب يوسف مكارثي ، المكتبة الشرقية ببيروت سنة 1957 م ، تحقيق الخضري ، دار الفكر العربي سنة 1947 .

19 ـ الانصاف فيما يجب اعتقاده ، تحقيق محمد زاهد الكوثري ـ دار الهجرة ـ بيروت ط 3 سنة 1980 .

20 ـ البصري (الامام حسن) : رسالة في القدر (ضمن رسائل العدل والتوحيد) ـ تحقيق د . محمد عمارة ، دار الهلال سنة 1971 م .

21 ـ البغدادي (عبد القاهر ت 429 هـ = 1037 م) : أصول الدين ـ مطبعة الدولة ـ استانبول الطبعة الأولى 1346 هـ ـ 1928 م .

22 ـ الفرق بين الفرق ، تحقيق عبد الرؤوف سعد ـ موسى الحلي القاهرة .

23 ـ البيهقي (ظهير الدين) : تاريخ حكماء الإسلام ـ تحقيق محمد كردعلي مطبعة الشرقي بدمشق سنة 1946 م .

24 ـ البيجوري : شرح على جوهرة التوحيد ق 2 مطبعة صبيح ـ القاهرة سنة 1964 .

25 ـ التفتازاني (سعد الدين) : 712 ـ 793 شرح المقاصد ـ تحقيق د . عبد الرحمن عميرة جـ 2 ، 3 ـ القاهرة .

26 ـ الجليند (محمد السيد) : مشكلة الخير والشر بين المعتزلة والأشاعرة ـ رسالة دكتوراه ، مكتبة جامعة القاهرة برقم 15267 لسنة 1395 هـ ـ 1975 م .

27 ـ الجويني (أبو المعالي ت 478 هـ = 1085 م) : لمع الأدلة ـ تقديم وتحقيق د . فوقية حسين ، الدار المصرية للتأليف والترجمة والنشر ، بالقاهرة ، الطبعة الأولى سنة 1965 م .

28 ـ الارشاد : تحقيق د . محمد يوسف موسي ، د . علي عبد المنعم عبد الحميد ـ القاهرة سنة 1950 .

29 ـ الخطيب (عبد الكريم) : القضاء والقدر بين الفلسفة والدين ، دار الفكر العربي ، الطبعة الثانية لسنة 1979 م .

30 ـ الخياط (أبو الحسين) : الانتصار ـ تقديم وتحقيق وتعليق د . نيبرج ، مطبعة دار الكتب المصرية ـ القاهرة لسنة 1344 هـ ـ 1925 م .

31 ـ الرازي (فخر الدين ت 606 هـ = 1209 م) : معالم أصول الدين ، الطبعة الأولى .

32 ـ الرازي (فخر الدين) : المباحث المشرقية جزأين ، حيدر آباد الدكن لسنة 1343 هـ ـ 1924 م .

33 ـ الأربعون في أصول الدين : دائرة المعارف العثمانية ، حيدر آباد ط 1 سنة 1353 .

34 ـ المطالب العالية ـ تحقيق د . حسن حجازي السقا ، دار الكتاب العربي ـ بيروت سنة 1987 .

35 ـ الرازي (قطب الدين ت 766 هـ = 1364 م) : شرح الإشارات المسمى المحاكمات دار الطباعة القاهرة سنة 1257 .

36 ـ الرسى (القاسم بن ابراهيم بن اسماعيل) : أصول العدل والتوحيد (ضمن رسائل العدل والتوحيد) ـ تحقيق د . محمد عمارة ، دار الهلال سنة 1971 م .

37 ـ السنوسي (أبو عبد الله) : شرح عقيدة أهل التوحيد الكبرى ، مصر سنة 1898 م .

38 ـ الشهرستاني (عبد الكريم ت 548 هـ) : نهاية الاقدام في علم الكلام ، تصحيح الفردجيوم اكسفورد لندن سنة 1931 م .

39 ـ الشهرستاني (عبد الكريم) : الملل والنحل جزءان ، مطبعة الأزهر ، الطبعة الأولى .

40 ـ الطاهر (على نصوح) : الروح الخالدة ـ نظرات في عينية ابن سينا ، مطبعة الجيش العربي بالأردن سنة 1960 م .

41 ـ الطريحي (محمد كاظم) : ابن سينا ، بحث وتحقيق مطبعة الزهراء بالنجف سنة 1369 هـ ـ 1949 م .

42 ـ الطوسي : شرح الإشارات ، المطبعة العامرة ـ طهران سنة 929 هـ .

43 ـ العراقي (د . محمد عاطف) : تجديد في المذاهب الفلسفية والكلامية ، دار المعارف بمصر ، الطبعة الأولى ، سنة 1973 م .

44 ـ العراقي (د . محمد عاطف) : ثورة العقل في الفلسفة العربية ، دار المعارف بمصر ، الطبعة الثانية ، سنة 1975 م .

45 ـ العراقي (د . محمد عاطف) : دراسات في مذاهب فلاسفة المشرق ، دار المعارف بمصر ، الطبعة الأولى سنة 1972 م .

46 ـ العراقي (د . محمد عاطف) : الفلسفة الطبيعية عند ابن سنيا ، دار المعارف بمصر ، سنة 1971 م .

47 ـ العراقي (د . محمد عاطف) : النزعة العقلية في فلسفة ابن رشد ، دار المعارف بمصر سنة 1968 م .

48 ـ العراقي (د . محمد عاطف) : مقالة مشكلة الحرية ، ضمن دراسات فلسفية) الهيئة المصرية العامة للكتاب سنة 1974 م .

49 ـ العقاد (عباس محمود) : الشيخ الرئيس ابن سينا ، دار المعارف بمصر ، الطبعة الثانية ، سنة 1967 م .

50 ـ العوا (د . عادل) : في الكلام والفلسفة ، مطبعة دمشق 1961 م .

51 ـ الغزالي (أبو حامد ت 505 هـ) : تهافت الفلاسفة ـ تحقيق وتقديم د . سليمان دنيا ، دار المعارف مصر ، الطبعة السادسة 1980 م .

52 ـ الغزالي (أبو حامد) : الاقتصاد في الاعتقاد ، مطبعة الحسين بالقاهرة .

53 ـ الفارابي (أبو نصر ت 339 هـ) : آراء أهل المدينة الفاضلة ، مكتبة ومطبعة محمد علي صبيح ، القاهرة .

54 ـ الفارابي (أبو نصر) : التعليقات ، مطبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية ، حيدر آباد الدكن ، سنة 1346 هـ .

55 ـ الفارابي (أبو نصر) : الجمع بين رأيي الحكيمين ، مطبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية ـ حيدر آباد الدكن 1346 هـ .

56 ـ الفارابي (أبو نصر) : السياسات المدنية ، مطبعة مجلس دارة المعارف العثمانية ، بحيدر آباد الدكن ، سنة 1346 هـ .

57 ـ الفارابي (أبو نصر) : عيون المسائل (ضمن الثمرة المرضية) ، طبعة ليدن ، سنة 1890 م .

58 ـ الفارابي (أبو نصر) : فصوص الحكم (ضمن الثمرة المرضية) ، طبعة ليدن ، سنة 1890 م .

59 ـ الفارابي (أبو نصر) : رسالة في اثبات مسائل متفرقة ، مطبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية ، بحيدر آباد الدكن ، الطبعة الأولى ، سنة 1344 هـ .

60 ـ الفارابي (أبو نصر) : رسالة في فضيلة العلوم والصناعات ، مطبعة دائرة المعارف النظامية ، حيدر آباد الدكن ، الطبعة الأولى سنة 1340 هـ .

61 ـ الفندي (د. محمد ثابت) : الله والعالم عند ابن سينا (مقالة ضمن الكتاب الذهبي للمهرجان الألفي لذكرى ابن سينا) ، القاهرة مطبعة مصر ، سنة 1952 م .

62 ـ المرتضى (الشريف) : رسالة انقاذ البشر من الجبر والقدر (ضمن رسائل العدل والتوحيد) ـ تحقيق د . محمد عمارة ، دار الهلال ، سنة 1971 م .

63 ـ النشار (د . علي سامي) : نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام ج 1 ، دار المعارف بالقاهرة ، الطبعة السابعة ، 1977 م .

64 ـ النيسابوري (أبو رشيد ت : 450 هـ) : في التوحيد . تحقيق د . أبو ريدة ـ القاهرة سنة 1968 .

65 ـ اليازجي (كمال) : وانطوان غطاس كرم : اعلام الفلسفة العربية ، لجنة

التأليف ببيروت ، الطبعة الأولى ، سنة 1957 م .

66 ـ أمين (عثمان) : الفلسفة الرواقية ـ مكتبة النهضة المصرية 1959 م .

67 ـ أمين (عثمان) : شخصيات ومذاهب فلسفية ، دار إحياء الكتب العربية سنة 1945 م .

68 ـ بدوي (د . عبد الرحمن) : أرسطو مكتبة النهضة بمصر ، الطبعة الثانية ، سنة 1944 م .

69 ـ بدوي (د . عبد الرحمن) : أرسطو عند العرب ، وكالة المطبوعات بالكويت ، الطبعة الثانية ، سنة 1978 م .

70 ـ بدوي (د . عبد الرحمن) : أفلاطون ، وكالة المطبوعات بالكويت ، دار القلم ببيروت ، سنة 1979 م .

71 ـ بدوي (د . عبد الرحمن) : مذاهب الإسلاميين ، الجزء الأول ، المعتزلة والأشاعرة ، دار العلم للملايين ببيروت ، سنة 1971 م .

72 ـ ثامسطيوس : شرح مقالة حرم اللام (ضمن كتاب أرسطو عند العرب) ـ تحقيق د . عبد الرحمن بدوي ، وكالة المطبوعات بالكويت ، الطبعة الثانية ، سنة 1978 م .

73 ـ جار الله (زهدي) : النزعة الإنسانية في فلسفة ابن سينا (مقالة ضمن الكتاب الذهبي للمهرجان الألفي لذكرى ابن سينا) ، القاهرة ، مطبعة مصر ، سنة 1952 م .

74 ـ جارديه (لويس) : المقدمات الفلسفية للتصوف السينوي (ضمن كتاب ذكرى ابن سينا) ـ ترجمة د . أحمد فؤاد الأهواني ، المعهد العلمي الفرنسي للآثار الشرقية بالقاهرة ، سنة 1952 م .

75 ـ جواشون (اميلية) : فلسفة ابن سينا وأثرها في أوروبا خلال القرون الوسطى ، ـ ترجمة رمضان لاوند ، دار العلم للملايين ببيروت ، الطبعة الأولى ، سنة 1950 م .

76 ـ خليف (د . فتح الله) : فلاسفة الإسلام ، دار الجامعات المصرية بالإسكندرية ، سنة 1976 م .

77 ـ دي بور : تاريخ الفلسفة في الإسلام ـ ترجمة وتعليق د . محمد عبد الهادي أبو ريدة ، مطبعة لجنة التأليف والنشر ، القاهرة ، الطبعة الثانية ، سنة 1367 هـ ـ 1948 م .

78 ـ دي بور : مادة ابن سينا ـ بدائرة المعارف الإسلامية ، مجلد (عدد 4) الترجمة العربية وتعليقها د . محمد ثابت الفندي .

79 ـ دوفو (البارون كارا) : ابن سينا ، ـ ترجمة عادل زعيتر ، دار بيروت للطباعة والنشر ، سنة 1390 هـ ـ 1970 م .

80 ـ سانتلانا : تاريخ المذاهب الفلسفية ، نسخة مصورة بمكتبة جامعة القاهرة في مجلدين .

81 ـ شاهين (مصطفى سيد أحمد) : موقف فخر الدين الرازي من الفلسفة الإلهية عند ابن سينا ـ رسالة دكتوراه ، مكتبة جامعة القاهرة برقم 3891 ، سنة 1983 م .

82 ـ سيد (فؤاد) : ابن سينا مؤلفاته وشروحها ، المحفوظ بدار الكتب المصرية ، مطبعة دار الكتب ، سنة 1950 م .

83 ـ شيخ الأرض (تيسير) : ابن سينا ، دار الشرق الجديد ببيروت ، الطبعة الأولى ، سنة 1962 م .

84 ـ صبحي (د . أحمد محمود) : في علم الكلام ، المعتزلة والأشاعرة ، مؤسسة الثقافة الجامعية ، سنة 1978 م .

85 ـ صليبا (د . جميل) : مؤلفات ابن سينا وفلسفته وتأثيره ، دائرة المعارف للبستاني ببيروت ، الطبعة الجديدة مجلد 3 ، سنة 1960 م .

86 ـ صليبا (د . جميل) : ابن سينا وتحليل ، مكتب النشر العربي بدمشق ، الطبعة الأولى ، سنة 1356 هـ ـ 1964 م .

87 ـ صليبا (د . جميل) : الدراسات الفلسفية ، الجزء الأول ، مطبعة دمشق ، سنة 1383 هـ ـ 1964 م .

88 ـ صليبا (د . جميل) : من أفلاطون إلى ابن سينا ، مطبوعات المكتبة الكبرى للتأليف والنشر بدمشق ، الطبعة الثالثة سنة 1951 م .

89 ـ صليبا (د . جميل) : نظرية الخير عند ابن سينا (مقالة ضمن الكتاب الذهبي للمهرجان الألفي لذكرى ابن سينا) مطبعة مصر ، سنة 1952 م .

90 ـ عبد الجبار (القاضي) : المختصر في أصول الدين (ضمن رسائل العدل والتوحيد) ـ تحقيق د . محمد عمارة ، دار الهلال ، سنة 1971 م .

91 ـ عبد الجبار (القاضي) : المغني في أبواب التوحيد والعدل جـ 8 (المخلوق) ـ تحقيق د . توفيق الطويل ، وزارة الثقافة بالقاهرة .

92 ـ عبد الجبار (القاضي) : شرح الأصول الخمسة ـ تحقيق وتقديم د . عبد الكريم عثمان ، مطبعة الاستقلال الكبرى ، الطبعة الأولى ، سنة 1384 هـ ـ 1965 م .

93 ـ عبده (الشيخ محمد) : بين الفلاسفة والكلاميين ـ تحقيق د . سليمان دنيا ، القسم الاول ، دار احياء الكتب العربية ، سنة 1377 هـ ـ 1958 م .

94 ـ عمارة (د . محمد) : المعتزلة ومشكلة الحرية الانسانية ، المؤسسة العربية للدراسات ببيروت ، الطبعة الأولى ، سنة 1972 م .

95 ـ غلاب (د . محمد) : مشكلة الالوهية ، دار احياء الكتب العربية ، الطبعة الثانية ، سنة 1951 م .

96 ـ فخري (ماجد) : تاريخ الفلسفة الاسلامية ـ ترجمة كمال اليازجي ، الدار المتحدة للنشر ببيروت ، سنة 1974 م .

97 ـ فراج (د . عبده) : معالم الفكر الفلسفي في العصور الوسطى ـ اسلامية ومسيحية . مطبعة الانجلو المصرية ، الطبعة الأولى ، سنة 1969 م .

98 ـ قنواتي (الأب جورج شحاته) : مؤلفات ابن سينا ، دار المعارف بمصر ، سنة 1950 م .

99 ـ قنواتي (الأب الدكتور جورج شحاته) : اثر ابن سينا ـ دائرة المعارف للبستاني ببيروت ـ الطبعة الجديدة مجلد 3 ، 1960 م .

100 ـ قنواتي (الأب الدكتور جورج شحاته) : مؤلفات ابن سينا ، منهج تصنيفها ، (ضمن الكتاب الذهبي) لابن سينا ، القاهرة ، مطبعة مصر ، سنة 1952 م .

101 ـ كرم (يوسف) : العقل والوجود ، دار المعارف بمصر ، 1956 م .

102 ـ الطبيعة وما بعد الطبيعة ، دار المعارف بمصر الطبعة الأولى ، سنة 1959 م .

103 ـ لطف (د . سامي نصر): الحرية المسئولة في الفكر الفلسفي الاسلامي، مكتبة الحرية الحديثة .

104 ـ محمود (د . عبد الحليم) : التصوف عند ابن سينا ، مكتبة دار العروبة القاهرة .

105 ـ مدكور (د . ابراهيم بيومي) : في الفلسفة الاسلامية ، منهج وتطبيقه

جـ 2 ، دار المعارف بمصر ، سنة 1976 م .
106 ـ مرحبا (د . محمد عبد الرحمن) : من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الاسلامية ، مكتبة الفكر الجامعي ، منشورات عويدات ببيروت ، الطبعة الأولى ، سنة 1970 م .
107 ـ مسعد (الأب بولس) : ابن سينا الفيلسوف ، مطبعة الاتحاد ببيروت ، سنة 1937 م .
108 ـ مصطفى (كوكب محمد أحمد) : التصوف عند ابن سينا ، رسالة دكتوراة ، مكتبة كلية البنات ، جامعة عين شمس برقم 189 سنة 1981 م .
109 ـ مغنية (محمد جواد) : معالم الفلسفة الاسلامية ، دار العلم للملايين ، بيروت ، الطبعة الأولى ، سنة 1960 م .
110 ـ موسى (د . محمد يوسف) : فلسفة الاخلاق في الاسلام وصلاتها بالفلسفة الاغريقية ، مطبعة الرسالة ، الطبعة الثانية ، سنة 1364 هـ ، 1945 م .
111 ـ موسى (د . محمد يوسف) : الالهيات بين ابن سينا وابن رشد (مقالة ضمن الكتاب الذهبي للمهرجان الالفي لذكرى ابن سينا) ، القاهرة ، مطبعة مصر ، سنة 1952 م .
112 ـ نادر (البير نصري) : فلسفة المعتزلة ، الجزء الثاني ، مطبعة دار النشر بالاسكندرية .
113 ـ نجاتي (د . محمد عثمان) : الادراك الحسي عند ابن سينا ، دار المعارف بمصر ، الطبعة الثانية ، سنة 1961 م .
114 ـ هويدي (د . يحيى) : دراسات في علم الكلام والفلسفة الاسلامية ، دار النهضة العربية ، سنة 1972 م .
115 ـ وهبة (د . مراد) : يوسف كرم ، د . يوسف سلالة : المعجم الفلسفي ، الطبعة الثانية ، سنة 1971 م .

ثالثاً : المراجع الأجنبية :

1 - **Afnan (Soheil M.):** Avicenna, his life and works. London George Allen- Univin, 1958.

2 - **Arberry (A. J.)** : Avicenna on Theology. London murray 1951.

3 - **Aristotle** : Metaphysics A revised text with introduction and commentary by S. C. Ross. London, Oxford, 1924 Two volumes.

4 - **Corbin (Henri)** : Avicenna and the visionary recital. English translation by W. R. Trosk, London, Routledge Keyan Paul 1960.

5 - **Gilson (E)** : History of christian philosophy in the middle ages. 195.

6 - **Nafic (A)** : Avicenna, His life, works, thought and time Tahrn. Danesh Bookstore, 1954.

7 - **Nasr (S. H)** : An Introduction to Islamic cosmological doctrines, Cambridge 1964 Cambridge.

8 - **Nasr (S. H)** : Cosmologies of Aristotle and ibn Sina, Pakistan Philosophical Journal (Lahore) Vol. III January 1960.

9 - **O'Leary (De Lacy)** : Arabic thought and its place in history forth edition, London, Kegan Paul, 1958.

10 - **Ross (W. D.)** : The works of Artistotle Metaphysica, Vol. III, 1928.

11 - **Ross (S. D)** : Aristotle, London, Oxford, 1953.

12 - **Sharif (M.M.)** : A history of muslim philosophy. Otto Harrassowitz. Vol. Wiesbaden. Two volumes 1963.

الــفــهــرس